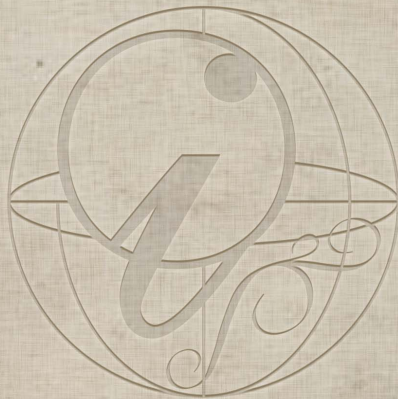


ORBIS IDEARUM



VOLUME 3, ISSUE 2 (2015)

POWER OF IDEAS

ISSN: 2353-3900



ORBIS IDEARUM
European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Volume 3, Issue 2 (2015)

ORBIS IDEARUM
European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

edited by
Riccardo Campa and Michel Henri Kowalewicz

Editorial Board

Karl Acham, Tatiana Artemyeva, Warren Breckman, Ulrich Dierse,
Paweł Dybel, Maria Flis, Jarosław Górniak, Viktor Kaploun,
Małgorzata Kossowska, Marcin Król, Jens Loenhoff, Giuseppe
Micheli, Mikhail Mikeshin, Eric S. Nelson, Jin Y. Park, Luciano
Pellicani, Riccardo Pozzo, Gregorio Piaia, Martina Roesner, Gunter
Scholtz, Alexander Schwarz, Sergio Sorrentino, Carole Talon-Hugon,
Irina Tunkina, Han Vermeulen, Mara Wade, Martine Yvernault

ORBIS IDEARUM

Special issue:
The Power of Ideas

edited by
MICHEL HENRI KOWALEWICZ

ORBIS IDEARUM



Volume 3, Issue 2 (2015)

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow



This issue is funded by the “National Program for the Development of the Humanities” of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.



**NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI**

© History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

Editors in Chief: Michel Henri Kowalewicz, Riccardo Campa
Proofreading for English texts: Lucas B Mazur
Proofreading for French texts: Michel Henri Kowalewicz
Proofreading for Italian texts: Riccardo Campa
Proofreading for German texts: Anna Juraschek
Assistant Editor / Production: Dawid K. Wieczorek

TABLE OF CONTENTS

<i>Michel Henri Kowalewicz</i>	
Preamble: The Power of Ideas	ix
<i>Riccardo Campa</i>	
Una storia di lotte o una lotta di storie?	
Il ruolo delle idee nella sociologia storica di Karl Marx	1
<i>Luciano Pellicani</i>	
Produzione simbolica e potere: gli intellettuali come classe	53
<i>Michel Henri Kowalewicz</i>	
Heroes and enemies. Weltanschauung as the main determining factor in the emergence of Central and Eastern European identities after the First World War.	63
<i>Caroline Kowalewicz</i>	
Inventer la patrie : Le Mexique en quête d'identité	81
<i>Dawid Kamil Wieczorek</i>	
The Power of Ideas behind Terrorism: Contemporary Developments	103
<i>Paweł Prüfer</i>	
Recensione: Leksykon Socjologii Moralności a cura di Janusz Mariański.	127
Authors	131

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

The new History of Ideas Research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster.

The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*. By contrast, the new research centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas. For the centre, ideas are thoughts, representations and fantasy

images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

The Editors

PREAMBLE

THE POWER OF IDEAS

Michel Henri Kowalewicz

Jagiellonian University in Krakow

michel.kowalewicz@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 3, Issue 2 (2015), pp. ix – xi

The previous number of *Orbis Idearum* was concerned with the concept of *power*. The concept of power is complex, multilayered, and in many ways a hybrid. Power is of fundamental importance for understanding our world – not only particular philosophical schools. It is often used, but it is often overused. Importantly, since the middle of the 20th century, the concept of power came to replace an idea that had played a central role in many aspects of social life, namely, *culture*. Eric R. Wolf spoke to the changing dynamics surrounding our understanding of power in *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis* (1999), particularly when referring to what he calls the “quickly sinking” concept of culture and the “quickly rising” concept of power. Such an understanding of power, and its relation to culture, is very different than what we saw at the end of the 19th century.

German thinking on culture was heavily influenced by the writings of Samuel von Pufendorf (1632-1694) and Johann Gottfried Herder (1744-1803). At the end of the 19th century, Heinrich Rickert worked to draw a line between the natural sciences (*Naturwissenschaften*) and the study of culture, or the “cultural sciences” (*Kulturwissenschaften*). In 1888, he received the title of Dr. phil on the basis of his work *Zur Lehre von der Definition* (*The Theory of Definition*). In the introduction to this piece he refers to himself as a *Doctor of Cultural Sciences* (*Doktor der Kulturwissenschaften*). As anachronistic as this may have sounded at the time, he was successfully working to draw a clearer demarcation between the study of nature and the study of culture. This distinction took root within the German sciences, while it had a more limited influence outside the German-speaking world.

Importantly, the German notion of *Kultur* would take a fundamentally different shape than the Franco-British understanding of “civilization”. For this reason, one encounters talk of clashes of *civilizations* in England and France, but clashes of *cultures* in Germany (as exemplified in Bismark’s *Kulturkampf*). From the second half of the 19th century until the middle of the 20th century, this important difference would find expression in three bloody conflicts that shaped the history of Europe: The Franco-Prussian War, World War I, and World War II. Following the

end of the Second World War and the creation of such international organizations as the United Nations and UNESCO, the scope of the German understanding of culture would expand and then take a definitive turn (in its relationship to the notion of power).

In the second half of the 20th century, the anthropologist Claude Lévi-Strauss used the opposition between culture and nature as a springboard for thinking about human creation. Thus, at that period we see the concept of culture beginning to take on the ability to cross outside German thinking, and to extend beyond the traditional understandings of culture in Germany; it began to extend beyond regional, national and even global understandings of culture. What is more, it became not only the milieu in which researchers were understood to work, but also itself the object of scientific study. But, as reflected in the thinking of Eric Wolf at the end of the 20th century, the concept of culture that had ruled so many areas of social life until then would be replaced by a concept that could be more readily used in the newly developing scientific spirit of the times. That concept was *power*.

In writing about freedom at the end of the 20th century, in his *The Proper Study of Man* (1998), Isaiah Berlin would refer to Heinrich Heine's text entitled *De l'Allemagne* (literally "From Germany"). This book was written by Heine while he was a refugee in France. This title bears important resemblance to Madame de Staël's book by the same title, *De l'Allemagne*, published in 1813. In this text, the writer-philosopher Heine warns the French about the *Power of Ideas* (*Macht der Ideen*), with *power* (*Macht*) being understood also in the sense of *violence* (*Gewalt*). Heinrich Heine wrote about how, in the silence of the philosopher's study, powerful ideas can be born; ideas that have the ability to destroy the whole of civilization. Heine's book, *De l'Allemagne*, was translated by Heine himself into German as *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (*The History of Religion and Philosophy in Germany*). The German title places emphasis on what is arguably the book's most important element, namely, the union of religion and philosophy. The union of religion and philosophy was necessary in order to understand the German mind. Here religion is primarily understood through the prism of Lutheranism, as set before the backdrop of Greek mythology. Philosophy itself is presented as the Goddess of Wisdom, with a shield in her left hand, and in her right hand, a sword from which there is no defense. In this image, many are the symbolic links with the rise of Germany in the 1870s, an era that would witness the formation of a Germany not only united, but also blood-spattered and without pardon. For a long time, this book was banned in Germany and Heine remained in exile. The same era would, however, not only be colored by the *Power of Ideas* (*Macht der Ideen*), but also by the *Power of Concepts* (*Macht der Begriffe*). A wonderful example of this is found in the formation, in the spirit of *Kultur* and *Bildung*, of the Humboldt University, an institution that radically changed the scientific foundations upon which modern Germany would be built.

Isaiah Berlin's return to the power of ideas published in *The Proper Study of Man* can be understood as a barometer tracing the development of the idea of power, sometimes to the left and sometimes to the right. Thus, it is a tool that can help us to make sense out of many of the undertakings of our modern world. And yet, even with such guides at our disposal, we nevertheless often forget the roots of this idea – an idea that has shaped our world to such a considerable degree. For this reason, it is to these roots that we dedicate the fourth edition of *Orbis Idearum*. These roots have grown and spread to all corners of the world, and are now firmly entrenched – whether we know it or not – in the soil upon which we all tread, be it in France, Germany or Italy, the United Kingdom or the United States, Mexico or Poland. Power is indeed a complex, multilayered, and polysemous idea. It can be expressed in any number of ways, such as *possibility*, *potentiality*, *modality*, *violence*, *strength*, or *control* – a list that could go on and on. Therefore, in order to better understand such an important, but complex idea, it is essential to understand its history.

BIBLIOGRAPHY

- Berlin, I. 1998. *The Proper Study of Man*. New York, NY: Farrar, Strauss and Giroux.
 Heine, H. 1855. *De l'Allemagne*. Paris, France: M. Lévy frères.
 Rickert, H. 1929. *Zur Lehre von der Definition*. Tübingen, Germany: Verlag von J. C. Mohr.
 de Staël, A. L. G. 1813. *De l'Allemagne*. Paris, France: Firmin-Didot.
 Wolf, E. R. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley, CA: University of California Press.

UNA STORIA DI LOTTE O UNA LOTTA DI STORIE? IL RUOLO DELLE IDEE NELLA SOCIOLOGIA STORICA DI KARL MARX

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow

riccardo.campa@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353-3900), Vol. 3, Issue 2 (2015), pp. 1–51

1. PREMESSA

L'intento principale di questo saggio è portare in superficie e chiarire alcune idee fondamentali sulle quali si regge la sociologia storica¹ di Karl Marx. Sebbene la concezione materialistica della storia sia un tema già ampiamente affrontato nella letteratura marxista², la specificità del nostro studio risiede nella prospettiva adottata, che è quella propria della *storia delle idee*. Più precisamente, la tesi che vogliamo sostenere qui è che Marx non si limita a osservare “fatti empirici” ed elaborare “leggi naturali della storia”, come a più riprese afferma, ma organizza una grande massa di dati storici sulla base di alcune “idee” che sono non meno speculative e controverse di quelle prodotte dai filosofi hegeliani, vecchi e giovani.

Si potrebbe pensare che l'azione stessa di declassare i mattoni della concezione materialistica della storia dallo status di “fatti” allo status di “idee” abbia intenti o esiti critici, ma per fugare questo dubbio basti ricordare che, agli occhi di uno storico delle idee, le idee sono tutt'altro che elementi irrilevanti del divenire storico. Alle idee – giuste o sbagliate che siano – riconosciamo un ruolo decisivo nei processi storici.

Il presente saggio non rappresenta, dunque, una critica al pensiero politico di Marx. Anche perché, assumendo una tale prospettiva, ci porremmo ipso facto al

1 Il motivo per cui definiamo “sociologia storica” la concezione della storia di Karl Marx diventerà più chiaro nel prosieguo. Per ora basti sapere che si tratta di una terminologia già in uso nella comunità scientifica. Cfr. M. Paci, *Lezioni di sociologia storica*, Il Mulino, Bologna 2013.

2 Uno dei vantaggi che si ha quando si scrive un saggio su Marx è che si è dispensati, per ovvi motivi, dall'obbligo di citare *tutta la letteratura sull'argomento*. Chi fosse interessato a una *critica della critica* può sempre fare riferimento a un “classico” del genere, in tre volumi: L. Kołakowski, *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth, and Dissolution*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1978.

di fuori di quelli che sono gli scopi e i metodi della storia delle idee. Detto altrimenti, dimostrare che Marx fonda la sua dottrina su “idee” non significa necessariamente sostenere che la sua dottrina sia sbagliata o inutile, né che attraverso di essa il filosofo di Treviri non sia riuscito ad avvicinarsi alla griglia empirica più di altri pensatori del suo tempo. Significa, questo almeno è l'intento, inquadrare la dottrina marxiana in una prospettiva epistemologica più raffinata. Del resto, se dedichiamo tempo ed energie allo studio di Marx – tra l'altro in un tempo di riflusso in cui le sue idee hanno perso l'egemonia culturale di cui godevano alcuni decenni orsono – è perché concordiamo con Max Weber quando indica in Karl Marx e Friedrich Nietzsche i due studiosi dai quali non si può prescindere, se si vuole davvero comprendere la Modernità e la sua genesi³.

Per corroborare la nostra tesi, sul piano metodologico, procederemo come segue: cercheremo di isolare alcuni assunti della narrazione marxiana e, confrontandoli con studi empirici di segno contrario, mostreremo che essi sono quantomeno *problematici*. La problematicità non sarà interpretata come segno della loro falsità. Non possiamo essere ingenui e assumere che la verità sia necessariamente negli studi di segno contrario. Inoltre, va tenuto presente che Marx non aveva accesso a una serie di conoscenze di cui noi oggi disponiamo. Tuttavia, se riusciremo a dimostrare che i fatti e le leggi naturali di cui parla Marx sono in realtà “costrutti ideali”, fortemente radicati nella *Weltanschauung* del suo tempo, nonché contraddetti da altri studi empirici già esistenti o intervenuti successivamente, potremo concludere che nemmeno lui è sfuggito dal terreno della lotta di idee che con tanta energia ha imputato ai suoi avversari. Ha solo creduto di esservi riuscito, ma in realtà ha interpretato, non meno degli altri, la realtà attraverso le lenti di un'ideologia.

Prima di avventurarci nell'impresa, dobbiamo però ancora chiarire che cosa intendiamo con i due termini cardine di questo saggio: “idea” e “sociologia storica”. In un altro scritto, abbiamo già discusso diffusamente il significato della parola “idea” e non possiamo riprendere qui in dettaglio i particolari di quel discorso, ma sarà utile richiamarne perlomeno un passo.

Un'idea non può essere un semplice giudizio di fatto osservativo, testabile empiricamente, direttamente verificabile con i sensi. Anche in linguaggio ordinario, non ha molto senso dire: “l'idea che oggi piove” o “l'idea che mi duole una gamba”. Le idee sono aldilà di ogni esperienza empirica diretta e, perciò, portano sempre con sé un alone di incertezza e di dubbio. Talvolta sono idealizza-

3 Poco prima di morire, Weber fece a Baumgarten la seguente confessione: «L'onestà intellettuale e soprattutto di un filosofo dei nostri giorni si può misurare dal modo con cui egli si colloca nei confronti di Nietzsche e Marx. Chi non ammette che non avrebbe potuto svolgere parti importanti del suo stesso lavoro senza tener conto del lavoro di questi due pensatori, inganna se stesso e gli altri. Il mondo nel quale noi spiritualmente viviamo è un mondo profondamente segnato da Marx e da Nietzsche» (Cit. da: W. Tennis, *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari 1991, p. 193).

zioni di oggetti e sono perciò deliberatamente irrealistiche, come gli idealtipi di Max Weber⁴.

Gli enunciati che rappresentano singoli fatti empirici sono anch'essi "costrutti", ma sono meno speculativi rispetto alle idee, perché hanno una funzione diversa, più limitata, meno ambiziosa. Perciò, riescono a catalizzare un grado di consenso maggiore (o di controversia minore) rispetto alle idee. Se iniziano a cadere gocce di pioggia e dico "sta piovendo!", difficilmente le persone che mi circondano apriranno un dibattito per stabilire se quanto affermo è vero o falso, sul significato e le ragioni del fenomeno, sul concetto stesso di "pioggia". Verosimilmente, dopo che altre gocce avranno provveduto a confermare empiricamente la mia affermazione, si metteranno rapidamente in cerca di un riparo. Le idee, invece, servono a ordinare in uno schema coerente e comprensibile una grande mole di fatti o eventi. Nelle discipline storiche, il prezzo che si paga quando si cerca di dare *un senso* al torrenziale e apparentemente caotico flusso degli eventi è quello di produrre una narrazione idealizzata e, perciò, parzialmente irrealistica.

Per quanto riguarda il termine "sociologia storica", è evidente che si tratta di un'etichettatura retrospettiva. Marx non ha mai denominato così la propria dottrina. Julien Freund nota che Marx cita August Comte molto raramente e senza mostrare particolare entusiasmo per le sue idee sociologiche. Ciononostante, lo stesso Freund ritiene sensato parlare di *sociologia di Marx*⁵. Il problema è che l'opera di Marx si pone deliberatamente fuori da ogni campo disciplinare tradizionale e, perciò, qualsiasi etichettatura che intenda rispettare il senso odierno delle parole non può che essere deliberatamente anacronistica. Già, mezzo secolo fa, Henri Lefebvre notava che Marx non è un filosofo, né un'economista, né uno storico, né un sociologo, ma nella sua opera si trovano risposte ai problemi tutte queste scienze sociali⁶.

Considerando gli studi che Marx ha compiuto, domina la tendenza a definirlo "filosofo". Nemmeno noi mancheremo di attribuirgli questo titolo, di tanto in tanto, rispettando così la tradizione. Tuttavia, a ben vedere, anche parlare di Marx come filosofo è una forzatura, giacché egli prende esplicitamente le distanze dalla

4 R. Campa, *Il problema della competenza disciplinare nella storia delle idee*, in M. Kowalewicz, *Formen der Ideengeschichte*, mentis Verlag, Munster 2014, p. 258.

5 «Marx n'utilise pas le terme de sociologie, mais celui de science sociale. D'ailleurs, il ne connaissait guère l'inventeur du term, August Comte, qu'il ne cite que fort rarement, et encore pour s'en gausser. (...) Il y a donc quelque anachronisme à parler de la sociologie de Marx. Toutefois, puisque le nom de sociologie a supplanté celui de science sociale, nous nous conformerons à l'habitude prise et re ue, y compris à propos de Marx». J. Freund, *Karl Marx et la sociologie dite révolutionnaire*, «Revue européenne des sciences sociales», vol. XXII, n. 66, 1984, p. 91.

6 «Marx was neither a philosopher, nor an economist, nor a historian, nor a sociologist. Yet within his work one finds responses to various problems of philosophy, as well as to those of particular specialized fields (economics, history, sociology, anthropology, etc.)». H. Lefebvre, *The Sociology of Marx*, Columbia University Press, New York 1982 (1968), pp. vii-viii.

“filosofia della storia”⁷. Questa presa di distanza emerge, in particolare, ne *L'ideologia tedesca*⁸, ove Marx ed Engels⁹ scrivono:

Là dove cessa la speculazione, nella vita reale, comincia dunque la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini. Cadono le frasi sulla coscienza e al loro posto deve subentrare il sapere reale. Con la rappresentazione della realtà la filosofia autonoma perde i suoi mezzi d'esistenza¹⁰.

Possiamo notare che, oltre a emettere una sentenza di morte per la filosofia, Marx chiama “scienza positiva” il risultato della propria attività di ricerca. Sappiamo che Comte denominerà prima “filosofia positiva”, poi “fisica sociale” e infine “sociologia” il medesimo tentativo di dare corpo a una scienza empirica della società.

Se dobbiamo restare alla lettera, gli orizzonti disciplinari a cui Marx fa nominalmente riferimento, in senso positivo, sono quelli della “storia” come oggetto di studio, dello “storico” come specialista, e della “storiografia” come scienza. Una locuzione che usa spesso per indicare la propria teoria è “concezione della storia”¹¹. Inoltre, afferma perentoriamente: «Noi conosciamo soltanto una unica *scienza*: la scienza della storia. Considerata da due diversi lati, la storia può dividersi in storia della natura ed in storia degli uomini»¹².

Lefebvre nota, però, che appiccicare a tutta l'opera di Marx, o anche al solo materialismo storico, l'etichetta di “storiografia” – per come la intendiamo oggi – sarebbe fuorviante. Egli aveva, infatti, in mente una “storia totale” che includeva come soggetto *tutta la scienza* e come oggetto *tutta la realtà*¹³. Lo stesso Lefebvre

7 «Marx did not formulate a philosophy of history: on this score, too, he broke with Hegelianism». Ivi, p. 20.

8 Opera non pubblicata dopo la stesura o, per dirla con le parole degli autori, lasciata alla “rodente critica dei topi”, ma non per questo meno significativa, perché mai rinnegata. Per un'istruttiva ricostruzione delle vicende storiche di questo manoscritto si veda: M. Musto, *Vicissitudini e nuovi studi de 'L'ideologia tedesca'*, «Critica Marxista», n. 6 (2004), pp. 45-49.

9 Com'è noto, Engels è coautore dell'opera. Questo riconoscimento iniziale è dunque dovuto. Tuttavia, per non appesantire troppo il testo, d'ora innanzi, riferiremo al solo Marx i contenuti delle opere scritte a quattro mani, assecondando un uso che, tra l'altro, è piuttosto frequente. In un'edizione inglese de *L'ideologia tedesca*, per esempio, compare solo Marx come autore, mentre il nome di Engels è riportato tra parentesi: K. Marx (with F. Engels), *The German Ideology*, Prometheus Books, New York 1998.

10 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 14.

11 Ivi, pp. 19, 26, 28, 29, 31, 37 e 61.

12 Cit. da: S. F. Romano (a cura di), *Il pensiero di C. Marx e F. Engels. Antologia di scritti*, Sansoni, Firenze 1951, p. 38. Il testo dell'antologia è tratto dall'edizione Pischel de *L'ideologia tedesca*, stampata a Milano nel 1947.

13 «May we not say that Marx conceived and projected a *total history*, one that history in the strict sense

si chiede, allora, se non si possa parlare più propriamente di Marx come di un sociologo. Nota che in un'interpretazione ampiamente accettata nei paesi comunisti, il materialismo storico è inteso come una "sociologia generale", o meglio come un surrogato di ciò che va sotto questa denominazione nei paesi capitalisti¹⁴. Nota poi che questa interpretazione, sebbene inadeguata come tutte le altre, è diffusa anche in Germania e Austria¹⁵. Per questa via, giunge alla seguente conclusione:

*Marx is not a sociologist, but there is a sociology in Marx*¹⁶.

Questa conclusione, inconsistente soltanto in apparenza, giustifica il titolo del suo libro: *La sociologie de Marx*¹⁷. Da qui ripartiamo noi, con la differenza che preferiamo rimarcare che si tratta di una "sociologia storica", ovvero della sociologia come l'intendevano i padri fondatori della disciplina – una sociologia dei processi capace di dar conto dei grandi mutamenti storici della società umana. Lefebvre, scrivendo nel 1968, non ha sentito questa esigenza, ma non poteva certamente immaginare che gli sviluppi successivi avrebbero portato gran parte della sociologia accademica a concentrarsi su micro-problemi della vita quotidiana e a condurre sondaggi di opinione sui gusti dei telespettatori o dei consumatori. Oggi, la sociologia *mainstream* si occupa quasi esclusivamente del *presente*. Perciò, non ci resta che qualificare meglio il campo d'indagine, chiarendo che l'orizzonte di Marx – come il nostro – è quello della sociologia storica.

2. L'IDEA MARXIANA DI IDEA

Il dato da cui dobbiamo partire è che Marx, al contrario degli storici delle idee, non sembra tenere in gran conto le "idee". Ritiene che l'originalità del suo approccio consista nell'aver messo finalmente al centro dell'attenzione i "fatti". Di questo sono convinti anche i seguaci più ortodossi di Marx. Non a caso, definiscono "scientifico" il socialismo che egli propugna e celebrano lo stesso studioso come "il Galileo della scienza sociale".

– history as a field of knowledge, a science – cannot encompass?». H. Lefebvre, *The Sociology of Marx*, cit., p. 17.

14 «According to the interpretation still too widely accepted in the Soviet Union, historical materialism is a kind of general sociology, corresponding to what is so termed in capitalist countries, to be sure in a broader and truer sense». Ivi, pp. 18-19.

15 «Are we to view Marx as a sociologist? Such an interpretation would be just as inadequate as the others, though it has been fairly widespread in Germany and Austria». Ivi, p. 21.

16 Ivi, p. 22.

17 A dimostrazione del fatto che la conclusione ha fatto breccia, lo stesso titolo sarà riutilizzato tre decenni più tardi da Jean-Pierre Durand per una sua opera: *La sociologie de Marx* La Découverte, Paris 1995.

Al contrario, i filosofi che lo hanno preceduto, in particolare quelli riconducibili alla tradizione dell'idealismo tedesco, si sarebbero semplicemente gingillati con "idee" e, tra l'altro, con la convinzione – a suo dire ingenua – che la battaglia decisiva per cambiare il mondo si svolge proprio sul piano delle idee. I Giovani hegeliani sembrano, infatti, convinti che sostituire idee vere a idee false sia la precondizione e la scintilla di ogni scossa rivoluzionaria, se non la rivoluzione stessa, bell'e fatta. Questa convinzione è respinta con forza da Marx, nell'incipit de *L'ideologia tedesca*:

Finora gli uomini si sono sempre fatti idee false intorno a se stessi, intorno a ciò che essi sono o devono essere. In base alle loro idee di Dio, dell'uomo normale, ecc. essi hanno regolato i loro rapporti. I parti della loro testa sono diventati più forti di loro. Essi, i creatori, si sono inchinati di fronte alle loro creature. Liberiamoli dalle chimere, dalle idee, dai dogmi, dagli esseri prodotti dall'immaginazione, sotto il cui giogo essi languiscono. Ribelliamoci contro questa dominazione dei pensieri. Insegniamo loro a sostituire queste immagini con pensieri che corrispondano all'essenza dell'uomo, dice uno; a comportarsi criticamente verso di esse, dice un altro; a togliersele dalla testa, dice un terzo, e la realtà ora esistente andrà in pezzi. Queste fantasie innocenti e puerili formano il nucleo della moderna filosofia giovane-hegeliana, che in Germania non soltanto è accolta dal pubblico con orrore e reverenza, ma è anche messa in circolazione dagli stessi eroi filosofici con la maestosa coscienza della sua criminosa spregiudicatezza¹⁸.

Fantasie innocenti e puerili, dice Marx, perché gli eroi della filosofia tedesca, che si detronizzano a vicenda spingendo sempre più in là la critica alle categorie e alle idee della tradizione, approdando infine all'individualismo anarchico stirneriano, non tengono mai presente il legame tra queste idee astratte e la realtà sociale della Germania, o più in generale del globo terracqueo¹⁹.

La narrazione marxiana è dunque costruita sulla sistematica contrapposizione concettuale tra fatti e idee. I Giovani hegeliani «non riconoscono realtà storica ai fatti degli altri popoli, vivono in Germania sulla Germania e per la Germania»²⁰. E se «per avventura una volta la teoria si mette a trattare temi storici reali, come per esempio il diciottesimo secolo, costoro danno soltanto la storia delle rappresentazioni, avulse dai fatti e dagli sviluppi pratici che ne sono la base»²¹. Ma pensare

18 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 3.

19 I rapporti intellettuali tra Marx e i Giovani hegeliani sono stati studiati in dettaglio da Warren Breckman, nella prospettiva della storia delle idee, in un volume che ha pochi rivali: *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge University Press, New York 1999.

20 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 18.

21 Ivi, p. 17.

che si possa cambiare il mondo semplicemente cambiando l'apparato concettuale – dice l'autore de *L'ideologia tedesca* – è come credere che per non annegare è sufficiente negare la realtà della legge di gravitazione²².

Da questo esempio si comprende piuttosto bene che, per Marx, le idee sono soltanto ombre di realtà e, perciò, la storia delle idee non può che avere esiti in certa misura mistificatori. In un significativo passaggio de *L'ideologia tedesca*, presente nel manoscritto originale ma barrato e perciò espunto dalla traduzione italiana, si legge quanto segue:

There is no specific difference between German idealism and the ideology of all the other nations. The latter too regards the world as dominated by ideas, ideas and concepts as the determining principles, and certain notions as the mystery of the material world accessible to the philosophers. Hegel completed positive idealism. He not only turned the whole material world into a world of ideas and the whole of history into a history of ideas. He was not content with recording thought entities, he also sought to describe the act of creation²³.

Il peccato originale di Hegel è l'avere trasformato l'intera storia umana in una storia delle idee. E i Giovani hegeliani continuano a peccare, perché «considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, e in genere i prodotti della coscienza, da loro fatta autonoma, come le vere catene degli uomini, così come i Vecchi hegeliani ne facevano i veri legami della società umana»²⁴. Perciò sono convinti che, per cambiare il mondo, sia sufficiente combattere contro le illusioni della coscienza. Credono di aver prodotto sistemi di pensiero capaci di scuotere il mondo e, in effetti, la borghesia colta ne è rimasta fortemente colpita, talvolta persino scioccata. Pensatori come Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e Max Stirner, in pochi anni, hanno messo in dubbio la teologia e la morale cristiana, su cui si è appoggiata per millenni la società europea.

In realtà, secondo Marx, la coscienza non è affatto autonoma, perciò la religione cristiana è stata spodestata dal suo trono da ben altre forze, operanti al livello delle strutture materiali, mentre i Giovani hegeliani si sono limitati ad opporre "frasi" a "frasi", "idee" a "idee", "sovrastrutture ideologiche" ad altre "sovrastrutture ideologiche", senza incidere in alcun senso sui rapporti di potere reali. Al limite, hanno

22 «Una volta un valentuomo si immaginò che gli uomini annegassero nell'acqua soltanto perché ossessionati dal pensiero della gravità. Se si fossero tolti di mente questa idea, dimostrando per esempio che era un'idea superstiziosa, un'idea religiosa, si sarebbero liberati dal pericolo di annegare. Per tutta la vita costui combatté l'illusione della gravità, delle cui dannose conseguenze ogni statistica gli offriva nuove e abbondanti prove. Questo valentuomo era il tipo del nuovo filosofo rivoluzionario tedesco». Ivi, pp. 3-4.

23 Questo passaggio si trova nell'edizione inglese: K. Marx (with F. Engels), *The German Ideology*, cit., p. 30.

24 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 7.

preso atto di un'avvenuta mutazione dei rapporti di potere, riflettendola nei propri sistemi filosofici, ma non l'hanno di certo generata.

Notoriamente, per il filosofo di Treviri, i veri rapporti di potere sono situati al livello dei rapporti economici, dai quali dipende la sopravvivenza biologica degli attori storici. Le vere catene degli uomini si trovano nei rapporti materiali tra individui empiricamente esistenti²⁵. E per spezzare queste catene serve ben altro che una rivoluzione nel mondo delle idee. Serve una rivoluzione nel mondo dei fatti.

Non a caso, riferendosi alla concentrazione in poche mani della proprietà dei mezzi di produzione e all'emersione di una massa di individui alienati, Marx afferma: «A questo punto dunque si manifestano *due fatti* [enfasi nostra]»²⁶.

Va osservato che Marx utilizza con parsimonia il semplice termine "fatto". Più spesso, qualifica e rafforza questo termine con un aggettivo. Parla di "fatto empirico", "fatto sensibile", "fatto esistente", "fatto storico universale" e "fatto materiale"²⁷. Quando non utilizza la parola "fatto", contrappone comunque al termine "idea" espressioni come "base empirica", "condizioni empiriche", "situazione empirica", "osservazione empirica", "dati empirici esistenti", "esistenza empirica degli uomini", "individui empiricamente universali", ecc. Altre espressioni ricorrenti, volte a marcare la differenza dalla prospettiva idealistica, sono: "vita materiale", "ambiente materiale", "attività materiale", "comportamento materiale", "processo materiale", "produzione materiale", "materiale positivo", "legame materiale", "base materiale", e "prassi materiale". Molto utilizzato è anche il termine-concetto "realtà", talvolta qualificato come "realtà esistente" o "realtà sensibile".

25 Come nota il sociologo Raymond Boudon, inizialmente Marx sottoscrive i postulati dell'individualismo ontologico e metodologico, proprio come i teorici dell'economia politica "borghese", rimproverando Proudhon che al contrario «personifica la società». Solo successivamente attribuisce una realtà alle classi, per definizione sempre antagoniste, allontanandosi da questo paradigma. Cfr. R. Boudon, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 161-162.

26 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 63.

27 Riportiamo qualche esempio tratto dallo stesso libro: «Nella storia fino ad oggi trascorsa è certo un fatto empirico che i singoli individui, con l'allargarsi dell'attività sul piano storico universale, sono stati sempre asserviti a un potere a loro estraneo» (Ivi, pp. 27-28); «D'altra parte in questa concezione delle cose così come realmente sono e sono accadute, quale apparirà ancora più chiaramente più sotto, ogni profondo problema filosofico si risolve con la massima semplicità in un fatto empirico» (Ivi, p. 16); «[Feuerbach] vuole stabilire la coscienza di questo fatto, vuole dunque, come gli altri teorici, suscitare soltanto una giusta coscienza su un fatto esistente, mentre per il comunista autentico ciò che importa è rovesciare questo esistente» (Ivi, p. 34); «se in Inghilterra viene inventata una macchina che riduce alla fame innumerevoli lavoratori in India e in Cina e sovverte tutta la forma di esistenza di questi imperi, questa invenzione diventa un fatto storico universale» (Ivi, p. 27); «Da ciò segue che questa trasformazione della storia in storia universale è non già un semplice fatto astratto della "autocoscienza", dello spirito del mondo o di qualche altro fantasma metafisico, ma un fatto assolutamente materiale, dimostrabile empiricamente, un fatto di cui ciascun individuo dà prova nell'andare e venire, nel mangiare, nel bere e nel vestirsi» (*Ibidem*); «La differenza fra individuo personale e individuo contingente non è una distinzione concettuale, ma un fatto storico» (Ivi, p. 58).

Quello che bisogna fare, secondo il fondatore del movimento comunista, è cercare il nesso esistente tra filosofia e realtà, tra critica e ambiente materiale, tra idee e fatti. È altresì convinto di avere trovato questo nesso, tanto che scrive:

I presupposti da cui muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica²⁸.

E, ancora, aggiunge:

Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita²⁹.

Marx ribadisce il concetto anche nelle introduzioni alle diverse edizioni della sua opera più significativa: *Il Capitale*. Nella *Prefazione alla prima edizione tedesca*, datata 25 luglio 1867, l'autore si paragona spesso a uno scienziato naturale, propone paralleli con la biologia e la fisica, parla delle leggi della storia come di leggi naturali «che operano e si fanno valere con bronzea necessità»³⁰. Nel *Poscritto alla seconda edizione tedesca*, datato 24 gennaio 1873, riassume così il suo metodo:

Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini³¹.

Insomma, Marx sembra volerci dire due cose: 1) che – a differenza dei suoi contemporanei – lui non si gingilla con idee astratte, ma con fatti scientificamente provati; 2) che sono le azioni degli attori sociali a determinare le idee e non viceversa.

28 Ivi, p. 8.

29 Ivi, p. 13.

30 K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 3-5.

31 Ivi, p. 9.

Affrontiamo separatamente le due questioni. Per quanto riguarda la prima, a ben vedere, la convinzione di avere trovato finalmente la via dei fatti appartiene a molti altri pensatori dell'Ottocento. In particolare, il primato dell'induzione è una caratteristica fondamentale dell'empirismo inglese, che trova in John Stuart Mill il proprio metodologo di spicco, e del positivismo francese, che ha il proprio capostipite in Auguste Comte. Marx, geloso della propria originalità e unicità, non vuole essere associato troppo strettamente agli empiristi inglesi e ai positivisti francesi, ma riconosce loro di avere fatto «i primi tentativi per dare alla storiografia una base materialistica, scrivendo per primi storie della società civile, del commercio e dell'industria»³². Il problema è che empiristi, positivisti e marxisti – pur accomunati dalla convinzione che si debba abbandonare ogni metafisica per osservare finalmente i “processi reali” – leggono diversamente la storia. E questa difformità è indice di una difficoltà intrinseca nello stabilire un chiaro discrimine tra fatti e idee.

Se nell'Ottocento, Comte e Mill tracciano una linea sicura per separare i fatti dalle teorie, «oggi è un luogo comune nella metascienza che “i concetti influiscono sulla percezione”. Il modo in cui vediamo il mondo e in cui gli diamo un senso dipende necessariamente dai concetti che possediamo»³³. Con l'entrata in crisi della prospettiva positivista e del metodo induttivo, sono oggi ben pochi i filosofi convinti che si possano maneggiare direttamente “i fatti”. Questa convinzione persiste tra gli scienziati naturali di minore caratura, dotati di scarsa sensibilità filosofica, mentre gli stessi grandi esponenti della scienza naturale hanno riconosciuto a più riprese che il confine tra fatto e idea è alquanto labile³⁴. Un fatto scientifico, come ha notato anche il medico-filosofo polacco Ludwik Fleck, non è davanti agli occhi, pronto a essere osservato, ma nasce e si sviluppa. E talvolta muore, ovvero cessa di essere fatto³⁵.

32 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 19.

33 D. Oldroyd, *Storia della filosofia della scienza*, cit., p. 212.

34 Faremo solo due esempi. Albert Einstein asserisce che «le esperienze sensoriali sono il dato di partenza, ma la teoria che le interpreta è opera dell'uomo. È il risultato di un processo di adattamento straordinariamente laborioso: ipotetico, mai definitivo, sempre soggetto a discussioni e dubbi». A. Einstein, *Come cambia la fisica: teoria ed esperienza*, in G. Boniolo et al. (a cura di), *Filosofia della scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 152. Anche Werner Heisenberg corregge l'immagine positivista della scienza: «Di solito lo sviluppo della scienza è visto come una sequenza di eventi di questo tipo: dapprima si osservano nuovi fenomeni, che vengono studiati con sistematicità; e dopo che è stata raccolta una quantità sufficiente di materiale sperimentale, i risultati suggeriscono i concetti grazie ai quali il materiale può essere interpretato. (...) Ma questa descrizione (...) è vera soltanto a metà. In realtà, l'attenzione e l'intuito di coloro che cercano di interpretare i fenomeni svolgono un ruolo importantissimo nello sviluppo, e perciò lo sfondo filosofico da cui partono – consciamente o meno – ha un'influenza determinante sui risultati della loro attività». W. Heisenberg, *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, Sellerio, Palermo 1999, p. 41.

35 Riconoscere che gli esseri umani in realtà non maneggiano fatti reali, ma simboli, ovvero “costrutti linguistici” come parole, concetti, idee, teorie e dottrine, non significa necessariamente sposare una posizione relativistica radicale. Si può rifiutare il realismo naïf del positivismo e ammettere che con

Tra l'altro, pur senza arrivare a una concezione sociologica della conoscenza, William Whewell aveva individuato questo problema già nell'Ottocento. «Per Whewell (...) fatto e teoria non erano essenzialmente diversi, come lo erano stati per Mill. Se una particolare nozione potesse essere considerata un fatto o una teoria dipendeva dalla sua relativa familiarità e dal particolare stadio di sviluppo che la storia della scienza poteva avere raggiunto. Perciò le teorie di una generazione potevano fungere da fatti per la generazione seguente»³⁶. Non a caso, in un periodo in cui domina la convinzione che i filosofi si occupano di idee, mentre gli scienziati si occupano di fatti, Whewell pubblica un libro dal significativo titolo *History of Scientific Ideas*³⁷.

Questi dubbi epistemologici non paiono, però, affliggere Marx. La sua convinzione che tutti gli altri intellettuali sono vittime di pregiudizi e condizionamenti sociali che li inducono a produrre "mistificazioni oggettive", mentre lui sarebbe l'unico osservatore scevro da questi condizionamenti e dunque capace di vedere i fatti reali, sembra un tipico esercizio di *wishful thinking*³⁸. Naturalmente, questo atteggiamento si può anche comprendere tenendo presente il fine politico dell'opera marxiana. Distinguere nettamente tra ideologie (quelle degli altri) e fatti reali (i nostri) è un artificio retorico dal quale può difficilmente prescindere chi intende spendere la propria dottrina sul terreno dei giochi di potere.

Per quanto riguarda la seconda questione, è indubbio che il ribaltamento di prospettiva operato da Marx è stato molto proficuo per le scienze sociali. Tuttavia, lo stesso schema che vuole le sovrastrutture ideologiche emanare dalle strutture materiali, e non viceversa, ossia – per dirla in termini più prosaici – che celebra il primato dell'economia sulla politica, è stato contestato da una schiera infinita di studiosi negli ultimi due secoli, anche all'interno della tradizione marxista³⁹. Ciò non significa che chi postula il primato della politica sull'economia abbia necessariamente ragione, ma che siamo di fronte a due prospettive *problematiche* che hanno un chiaro nucleo metafisico, ossia che si pone al di là di ogni dimostrazione empirica decisiva. Per dirla con il nostro vocabolario, quello schema che fa dipendere le idee dai rapporti materiali non è un fatto, ma è esso stesso un'idea.

cetti e teorie scientifiche sono socialmente costruiti, ma al contempo sostenere che esistono criteri – di tipo pragmatico o razionale – per stabilire quali di questi costrutti sono più aderenti alla realtà.

36 D. Oldroyd, *Storia della filosofia della scienza*, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 210.

37 W. Whewell, *The History of Scientific Ideas*, 2 voll., John W. Parker and Son, London 1858.

38 Parimenti, sembra illusorio assumere – come fa Karl Mannheim – che la classe degli intellettuali, nel suo complesso, sia esente da tali condizionamenti. Cfr. L. Pellicani, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 11-15.

39 Il caso più eclatante è certamente Antonio Gramsci, il quale – pur approvando la Rivoluzione d'Ottobre – ha il coraggio di rilevare che «la rivoluzione dei bolscevichi è materata di ideologie più che di fatti. (...) Essa è la rivoluzione contro il *Capitale* di Carlo Marx. Il *Capitale* di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi più che dei proletari». A. Gramsci, *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 43.

3. L'IDEA DELLA STORIA COME STORIA DI LOTTE DI CLASSE

Uno degli slogan più sinistri, e al contempo più suggestivi, adottati dall'*Ingsoc* – l'immaginario partito del Socialismo Inglese del romanzo *1984* di George Orwell – è il seguente: «Chi controlla il presente controlla il passato, chi controlla il passato controlla il futuro»⁴⁰.

La storia del passato è spesso fabbricata dalle classi dominanti del presente, dai vincitori, al fine di conservare il potere nel futuro. Ma anche quando non c'è una volontà maligna di manipolazione, o non ci sono i poteri di controllo del romanzo orwelliano, è pur sempre vero che la storia non si offre a una lettura univoca. È composta da innumerevoli microeventi che necessitano di una selezione, prima ancora di essere ricomposti in una narrazione sensata. E la selezione è sempre guidata da una concezione del mondo (una filosofia, un'ideologia). Per piegare la storia ai propri interessi non c'è bisogno di inventarsi i fatti, o addirittura capovolgerli, come accadeva nel mondo di Orwell. È sufficiente portare alla superficie quelli comodi, quelli che consentono di consolidare il potere, glissando su quelli scomodi, che possono essere declassati allo stato di fatti "meno importanti", se non "irrilevanti".

Ma ciò che vale per la classe dirigente vale anche per la classe antagonista. Chiunque riesca a imporre la propria lettura della storia, sta *de facto* esercitando un potere nel presente che gli permetterà di controllare il futuro. Lo straordinario successo dell'ideologia socialista negli ultimi due secoli, sul piano politico e culturale, deve non poco al fatto che questo movimento politico si è da subito impegnato sul fronte della *lotta di storie*, prima ancora che della *storia di lotte*. È riuscito a costruire una narrazione molto efficace, comprensibile a fasce estese della popolazione, e dunque vincente nonostante le scarse risorse economiche e il limitato potere politico che inizialmente il movimento possedeva.

Uno dei principali contributi di Marx al socialismo si può individuare proprio su questo terreno. Oltre ad agire nel presente, il filosofo tedesco si interroga, infatti, insistentemente, sul processo storico che ha generato la situazione attuale. Per utilizzare un linguaggio medico, prima di arrivare alla diagnosi, prima di individuare la patologia, prima di portare alla luce le contraddizioni del sistema capitalistico, prima di indicare una possibile terapia, prima di sciogliere la prognosi, Marx procede con l'anamnesi. È attraverso l'anamnesi che riesce a riconoscere, anche nel presente, i sintomi della malattia che – secondo lui – affligge da sempre l'umanità.

La prospettiva in cui Marx inquadra i processi di trasformazione sociale ed economica, nonché delle sovrastrutture culturali, è ben nota. Lo chiarisce l'incipit del primo capitolo del *Manifesto del partito comunista*: «La storia di ogni società esistita finora è storia di lotte di classi»⁴¹.

40 G. Orwell, *1984*, <<http://www.planetebook.com>> [15.06.2015], pp. 44 e 313.

41 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, traduzione a cura di Paolo Ceccoli, Demetra, Bussolengo 1996 (1848), p. 13.

Affermare che la storia è storia di lotte di classi è, di per sé, un atto rivoluzionario. Lo è, perlomeno, sul piano storiografico, perché ha il coraggio di mettere in secondo piano tutte quelle lotte tra case regnanti o aristocrazie che fino a quel momento avevano riempito le pagine dei libri di storia, spesso più simili a romanzi che non a trattati sociologici o storiografici. Quei "romanzi" impedivano di vedere che «libero e schiavo, patrizio e plebeo, barone e servo della gleba, membro della corporazione e garzone, per farla breve, oppressore e oppresso, si sono trovati in continuo contrasto l'uno con l'altro, hanno condotto una lotta ininterrotta, aperta o nascosta che fosse, una lotta che talvolta è finita con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società, oppure con la comune rovina delle classi in lotta»⁴².

Sebbene Comte, contemporaneo di Marx, avesse sentenziato l'avvento dell'età positiva e profetizzato l'inizio di un'epoca (forse infinita) di pace e prosperità, il filosofo di Treviri nel *Manifesto del partito comunista* mette in chiaro che le turbolenze non sono affatto cessate. La pace perpetua, sognata anche da Immanuel Kant, è ancora lontana, perché «la moderna società borghese, nata dal declino della società feudale, non ha superato i contrasti di classe. Ha posto solamente nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta in luogo delle vecchie. La nostra epoca, l'epoca della borghesia, si distingue per aver semplificato i contrasti di classe. L'intera società si spacca sempre più in due grandi campi nemici, in due grandi classi che si affrontano direttamente una di fronte all'altra: borghesia e proletariato»⁴³.

In breve, al contrario di quanto pensano i positivisti, l'organismo sociale non è ancora giunto alla fase di maturità, né è guarito dalle sue patologie. Marx non mette in dubbio l'assunto positivistico che l'umanità stia inesorabilmente progredendo verso uno stato di maturità, caratterizzato da pace e prosperità fino alla fine dei tempi. E non mette nemmeno in dubbio il ruolo essenziale della tecnica, in questo sviluppo progressivo che deve portare o riportare l'organismo sociale allo stato di salute. Contesta soltanto la tesi che questo periodo sia già cominciato e che quelle davanti agli occhi siano già le forme ultime della società "sana".

La presenza del conflitto tra capitale e lavoro, minimizzato da Comte e rubricato come temporaneo o eccezionale dagli economisti borghesi, è visto da Marx come il tratto fondamentale della rivoluzione industriale, della società borghese, del capitalismo. Ma il conflitto viene da lontano. Per continuare con la metafora medica, l'anamnesi marxiana rivela che lo sfruttamento classista è una malattia genetica, più che un'infezione.

I borghesi credono di avere risolto una volta per tutte il problema dell'oppressione dell'uomo sull'uomo, con l'affermazione dei "diritti universali" e delle "libertà civili". Si pensi soltanto alla concezione della proprietà come garanzia di libertà, in un classico del pensiero liberale come John Locke. Ponendo le basi del materia-

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, pp. 13-14.

lismo storico o dialettico, Marx sostiene invece che i diritti come sono ora concepiti non sono affatto universali. Né tantomeno sono fondati – come pretende la pubblicistica borghese – su un diritto naturale, ovvero sulla stessa “natura umana”. La concezione borghese della proprietà è una circostanza storica e, come tale, superabile e destinata a essere superata⁴⁴.

Possiamo, dunque, senza tema di smentita, affermare che l’idea che la storia è storia di lotte di classi è la pietra d’angolo della sociologia storica di Marx. Si tratta di una formula giunta alle nostre orecchie con tale frequenza che ora rischia quasi di apparire ovvia, se non addirittura banale. Eppure, questa chiave interpretativa della storia aveva nel XIX secolo temibili concorrenti.

Innanzitutto, era ancora in circolazione la concezione cristiana della storia, dominante in tutto il Medioevo, secondo la quale la storia umana è fondamentalmente lotta cosmica tra il bene e il male, tra luce e tenebre, tra morale e peccato, tra figli di Dio e figli di Satana, tra Gerusalemme e Babilonia, e il cui termine finale – perlomeno nella variante millenaristica – è l’avvento del Regno di Dio.

Con l’irrompere della Modernità e la crisi del cristianesimo, fanno capolino diverse letture alternative della realtà. Per gli illuministi – e in particolare per Condorcet – la storia è il progressivo rischiarimento della coscienza umana, l’inesorabile uscita dell’uomo dalle tenebre e dalle barbarie, grazie in particolare alla scienza, alle tecniche e all’uso libero della ragione⁴⁵. Anche per George Hegel la storia è il realizzarsi della ragione, ovvero una lenta ed inesorabile presa di coscienza del mondo, attraverso una fenomenologia dello spirito⁴⁶. La differenza è che Hegel ritiene la filosofia capace di raggiungere il risultato senza (o quasi) l’ausilio delle scienze empiriche.

Secondo il sociologo polacco Ludwik Gumplowicz, la storia dell’uomo non va letta né come lotta tra bene e male, né come lotta di classi, né come progressivo rischiarimento dello Spirito, ma piuttosto come lotta di razze⁴⁷. Gumplowicz trasferisce dunque sul piano della storia quelle che sono le tesi del darwinismo, dell’evoluzione biologica. Questa tesi verrà poi ripresa dalla letteratura di orientamento nazionalsocialista, seppure con forme e intenti diversi. Ripresa in termini strumentali, giacché Gumplowicz è un sociologo di origini ebraiche principalmente interessato a interpretare e spiegare la realtà, mentre i movimenti razzistici utilizzano l’idea di “guerra di razze” per giustificare le proprie azioni politiche.

Continuando con gli esempi, per August Comte la storia è, invece, sviluppo evolutivo di un organismo sociale attraverso tre fasi: teologica, metafisica, positiva.

44 Su questo punto, Marx ed Engels sono senz’altro in debito con Pierre-Joseph Proudhon, che aveva evidenziato il fatto nel 1840, in *Che cos’è la proprietà*, Laterza, Bari 1978.

45 N. de Condorcet, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989.

46 F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, testo a fronte, trad. di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 1995.

47 L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf*, *Der Rassenkampf: Sociologische Untersuchungen*, Wagner’sche univ.-

La fase positiva è caratterizzata dall'accumulazione di sapere utile, in particolare di cognizioni tecniche funzionali allo sviluppo dell'industria. Il positivismo costruisce dunque sulle idee di Francesco Bacone, che un paio di secoli prima aveva celebrato la superiorità del sapere tecnico-pratico sul sapere retorico-letterario.

Il punto di vista marxiano rappresenta perciò una visione originale, che pone le forze materiali, i modi e gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione e i conflitti di classe che ne derivano, alla base del mutamento storico, relegando il mondo dello spirito nella sfera delle sovrastrutture culturali che servono a giustificare giuridicamente, moralmente, politicamente le strutture materiali. Coloro che oggi vedono l'idea del conflitto sociale basato sugli interessi materiali come ovvia, debbono dunque porsi questa domanda: com'è possibile che altri intellettuali del tempo (ma anche molti studiosi dei tempi antecedenti e successivi) non hanno visto questa onnipresente lotta di classe?

Una volta riconosciute l'originalità e la portata euristica della prospettiva marxiana, non dobbiamo dunque cadere nell'errore di assolutizzarla, trasformandola in dogma. La storia umana è troppo complessa per essere ridotta ad una formula. Gli altri interpreti non avevano e non hanno i miraggi. La storia umana è certamente storia di lotte di classi, ma anche storia di guerre religiose, storia di processi dello spirito, storia di lotte di razze, storia di rivoluzioni tecnologiche.

Tutte queste interpretazioni "storiosofiche" colgono aspetti reali, e l'importanza che a esse diamo è in parte soggettiva e relativa, ovvero dipende anche dalla collocazione nella società del soggetto giudicante. Questo pluralismo interpretativo dimostra, in pratica, che la proposizione "la storia è storia di lotte di classi" non esprime una semplice osservazione empirica, un fatto nudo e crudo, ma un'idea, un costrutto ipotetico che ha senz'altro un grande potere cognitivo, ma nondimeno cala dal cielo sulla terra e non viceversa come vorrebbe Marx.

4. L'IDEA DI PROGRESSO LINEARE

Se la pietra angolare della sociologia storica marxiana è l'idea della lotta di classe, la costruzione complessiva del materialismo dialettico si regge anche su altre idee, altri mattoni fondamentali. La convinzione che la storia si sviluppi secondo uno schema lineare e progressivo che conduce al comunismo, è un'altra di quelle idee che sorreggono l'intero impianto dottrinale marxiano⁴⁸.

buchhandlung, 1883.

48 La struttura teleologica della storia è espressa in questi termini: «L'intero movimento della storia è quindi sia l'atto di generazione reale di questo comunismo – l'atto di nascita della sua esistenza empirica – sia, per la sua coscienza pensante, il movimento *compreso e conosciuto* del proprio divenire». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2011, p. 103.

Marx descrive un movimento ascendente e inesorabile, che parte dalle società primitive fino ad arrivare alla moderna società industriale. Nota che «la prima forma di proprietà è la proprietà tribale. Essa corrisponde a quel grado non ancora sviluppato della produzione in cui un popolo vive di caccia e di pesca, dell'allevamento del bestiame o al massimo dell'agricoltura. In quest'ultimo caso è presupposta una grande massa di terreni incolti. In questa fase la divisione del lavoro è ancora pochissimo sviluppata e non è che un prolungamento della divisione naturale del lavoro nella famiglia. L'organizzazione sociale quindi si limita ad essere un'estensione della famiglia: capi patriarcali della tribù, al disotto di essi i membri della tribù, e infine gli schiavi. La schiavitù, latente nella famiglia, comincia a svilupparsi a poco a poco con l'aumento della popolazione e dei bisogni, e con l'allargarsi delle relazioni esterne, così della guerra come del baratto»⁴⁹.

Sebbene il fatto stesso di dare un impianto storicistico alla propria dottrina sia un'iniziativa apprezzabile⁵⁰, non si può evitare di notare che la lettura della storia prodotta da Marx sia stata parzialmente confutata dalle scoperte archeologiche e storiche intervenute negli ultimi centosettanta anni (*L'ideologia tedesca* risale al 1846). È ora evidente che, nella rappresentazione di questa fase della storia umana⁵¹, c'è una grande confusione tra forme di civiltà molto diverse. Manca qualsiasi distinzione tra tipi umani e manca pure un chiaro discrimine tra l'era paleolitica – basata su caccia, pesca e raccolta – e quella neolitica – basata su agricoltura e allevamento. Sono distinzioni che, oggi, ci sembrano di assoluta importanza. Non ne stiamo naturalmente facendo una colpa a Marx, dato che Charles Darwin non ha ancora pubblicato l'*Origine delle specie*, mentre il concetto di “rivoluzione neolitica”, come momento fondamentale dell'evoluzione umana, paragonabile come portata soltanto alla “rivoluzione industriale”, viene introdotto da Vere Gordon Childe soltanto nel 1925⁵².

Tuttavia, sottolineare l'importanza della distinzione tra le diverse fasi preistoriche non è mera pedanteria accademica. Si possono rilevare almeno due conseguenze della mancata cesura tra società preistoriche paleolitiche e neolitiche. In prima istanza, è difficile pensare a lotte di classe all'interno di una società dedita a caccia e pesca. Schiavismo e servitù si sviluppano soltanto dopo la comparsa dell'agricoltura. In seconda istanza, anche la concezione della famiglia e della tribù

49 K. Marx e F. Engels, *L'Ideologia tedesca*, cit., p. 10.

50 Nell'evidenziare l'originalità dell'approccio marxiano, Eric Hobsbawm nota che «tutti gli altri economisti presentavano il sistema esistente come qualcosa di fisso, un paesaggio immutabile, non toccato dalla storia. Non così Marx, che vede ogni forma sociale storicamente sviluppata come fosse in fluido movimento, e perciò tiene conto della sua natura transitoria non meno che della sua momentanea esistenza». E. Hobsbawm, *Prefazione*, in K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. x.

51 Successivamente, Engels denominerà la prima fase dell'avventura umana *Urkommunismus*, o comunismo primitivo. Cfr. F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Pathfinder Press, New York 1972 (1884).

52 V. Gordon Childe, *The Dawn of European Civilization*, Alfred A. Knopf, New York 1958 (1925). Tradotto in italiano come *Preistoria della società europea*, Sansoni editore, Firenze 1979.

come famiglia patriarcale allargata soffre del fatto che, quando veniva redatta *L'ideologia tedesca*, ancora non si conoscevano le società matriarcali e promiscue.

Un classico dell'antropologia come *Il matriarcato* di Johann Jakob Bachofen⁵³ appare una decina d'anni più tardi e rimane controverso a lungo. Lewis Morgan formula la tesi del carattere matrilineare e matriarcale di molte società tribali nella seconda metà dell'Ottocento. Mette in dubbio anche il carattere "naturale" della famiglia monogamica, ancora oggi sancito, contro ogni evidenza scientifica, da diverse costituzioni politiche. Distingue, infatti, almeno cinque tipi diversi di famiglia: 1) consanguinea (tra fratelli e sorelle); 2) punalua (basata sul divieto di matrimonio tra consanguinei); 3) sindiasmiana (basata su accoppiamenti estemporanei); 4) patriarcale (allargata e dominata dal maschio più anziano); 5) monogamica (nucleare e basata sull'uguaglianza tra maschio e femmina)⁵⁴. Un'ulteriore conferma empirica dell'esistenza di società matrilineari e matriarcali arriva negli anni venti del XX secolo, con gli studi dell'etnografo Bronisław Malinowski nel Pacifico occidentale⁵⁵.

Va riconosciuto che Engels correggerà successivamente la ricostruzione storica, distinguendo tra società selvagge e società barbare – le prime basate sulla caccia e la raccolta e le seconde sull'agricoltura, l'allevamento e la produzione di ceramiche – basandosi proprio sugli apprezzati lavori di Morgan⁵⁶. Ma questi successivi aggiustamenti non fanno altro che dimostrare quanto sia difficile distinguere un fatto da un'idea⁵⁷.

53 J. J. Bachofen, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, voll. 2, Einaudi, Torino 1988. Si badi che, per Bachofen, l'idea della fratellanza universale di tutti i cittadini va ricondotta all'idea della "terra madre". Plutarco testimonia che a Creta la patria veniva chiamata "terra materna" e non "terra paterna", e tale terminologia si trova anche in Eliano e Platone. Ivi, pp. 103-104.

54 L. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Charles Kerr & Company, Chicago 1977. Morgan pubblica le proprie opere nell'America dell'Ottocento, ovvero in un luogo e in un tempo in cui molti, sulla scorta della lettura della Bibbia, sono convinti che l'uomo esista da poco più di seimila anni (del resto i creazionisti, in America, non mancano neppure oggi), perciò la scoperta che l'uomo è in realtà una creatura "antica" rappresenta un passo decisivo dell'antropologia, tanto che l'autore lo sottolinea nelle prime righe del libro: «The great antiquity of mankind upon the earth has been conclusively established. It seems singular that the proofs should have been discovered as recently as within the last thirty years, and that the present generation should be the first called upon to recognize so important a fact».

55 B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London 2002 (1922), pp. 32, 42, 54, 61, 136-8, 143, 147, 309, 318, 332 e 361.

56 F. Engels, *The Origin of the Family*, cit., cap. I.

57 Hobsbawm, riferendosi al *Capitale*, nota che siamo di fronte ad un'opera in continuo mutamento: «Marx riscrisse quasi totalmente il primo capitolo e fece altri cambiamenti per la seconda edizione (tedesca) del 1872, e modificò ulteriormente il testo per l'edizione francese (1872-75). Se avesse vissuto abbastanza a lungo da ultimare un'ulteriore edizione, è praticamente certo che avrebbe continuato a modificare il suo testo». E. Hobsbawm, *Prefazione*, in K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. viii.

La società primitiva fondata sulla proprietà tribale è transitoria e destinata a evolvere in una forma *superiore*. A essa subentra la società antica delle polis. Ne *L'ideologia tedesca*, viene presentata così la seconda forma sociale in ordine cronologico: «La seconda forma è la proprietà della comunità antica e dello Stato, che ha origine dall'unione di più tribù in una città, mediante patto o conquista, e in cui continua ad esistere la schiavitù. Accanto alla proprietà della comunità già si sviluppa la proprietà privata mobiliare e in seguito anche la immobiliare, che però è una forma anormale, subordinata alla proprietà della comunità»⁵⁸.

Sebbene la comunità sembri prevalere sull'individuo, questo tipo di assetto non è "socialistico", giacché porta vantaggi solo alla classe aristocratica. Essa sostiene la proprietà comunitaria, perché tale tipo di assetto consente di esercitare il potere sugli schiavi che lavorano. In realtà, questa «è la proprietà privata posseduta in comune dai membri attivi dello Stato, i quali di fronte agli schiavi sono costretti a restare in questa forma naturale di associazione»⁵⁹.

Secondo Marx, in questo tipo di società, il rapporto di classe fra cittadini e schiavi – prima allo stato larvale – è ora completamente sviluppato. Qui, però, sorge un problema notevole: egli fa affidamento a una visione lineare della storia, non estranea ad altri pensatori dell'Ottocento, che oggi è entrata in crisi. In altre parole, ignorando le evidenze di segno contrario, cerca di delineare i diversi stadi di uno sviluppo storico sempre progressivo, dal peggio al meglio.

Dal suo punto di vista, è fondamentale operare in tal senso, perché se si ammettesse che vi possono essere alti e bassi, progressi e regressi, nel processo di civilizzazione, cosa garantirebbe che il sistema comunista del futuro sarà migliore del sistema capitalista del presente? Nessun problema si pone quando si passa da una fase selvaggia a una barbara, e da quella barbara a quella civile. Sennonché, molte società posizionate su un discreto livello di civilizzazione – per quanto riguarda i modi di produzione, la legge, l'arte, la scienza e la tecnica – vengono non di rado invase e sottomesse da società più arretrate: i Romani sottomettono le polis greche e i regni ellenistici, i popoli barbari del Nord invadono l'Impero Romano d'Occidente, i Turchi sconfiggono l'Impero bizantino, i Mongoli prendono controllo della prospera Cina, eccetera.

Questi eventi sono stati tradizionalmente interpretati come "passi indietro", dal punto di vista del processo di civilizzazione. Il grande rispetto nutrito nel Medioevo per gli Antichi, nasce da una consapevolezza della superiorità culturale di questi ultimi. Ci sarà stata una ragione se il Rinascimento è coinciso con la riscoperta delle opere pagane, molte delle quali riportate in Occidente dopo la caduta di Costantinopoli nelle mani dei Turchi. Ci sarà stata una ragione se gli illuministi hanno liquidato il Medioevo come "l'età oscura". Ci sarà stata una ragione se Kant ha definito l'Illuminismo come l'uscita dell'uomo da uno "stato di minorità". In breve,

⁵⁸ K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 10.

⁵⁹ *Ibidem*.

per sostenere la tesi dello sviluppo lineare e progressivo, Marx ci deve spiegare che ci fa la millenaria e straordinaria civiltà greco-romana, la civiltà dei Pericle e dei Cesari, tra quella dei selvaggi e quella dei barbari germanici.

Ebbene, per aggirare il problema, nella teoria del materialismo storico, il padre del comunismo tace sugli straordinari sviluppi culturali, politici ed economici raggiunti in Grecia e nell'Impero Romano e punta l'attenzione sulla mera estensione territoriale. In altre parole, l'idea del progresso lineare si regge su un'idea ausiliaria ad hoc che vuole il progresso essere definito in primis dalla crescente estensione territoriale dell'unità economico-amministrativa. Secondo questa idea, il movimento progressivo procede dalle piccole concentrazioni umane alla concentrazione su un territorio sempre più esteso: si passa dal villaggio tribale alla città, dalla città alla nazione, dalla nazione alla società globale. Questo schema salverebbe l'ideologia sottostante, per la quale c'è un progresso nei passaggi dalla società primitiva alle città antiche schiaviste, dalle polis al feudalesimo medievale, dal feudalesimo alle società nazionali borghesi, e infine da queste ultime alla società internazionale comunista, ove non esistono più gli ebrei e i tedeschi, gli inglesi e i francesi, ma soltanto l'Uomo, nella sua realizzazione finale.

Per sostenere questo schema, diventa necessario affermare che «Roma non fu mai niente di più che una città ed era legata alle province da un rapporto quasi esclusivamente politico che naturalmente poteva anche essere spezzato da avvenimenti politici»⁶⁰. Una tesi a dir poco sorprendente, se si tiene conto della vitalità economica che caratterizza l'Impero Romano⁶¹, perlomeno se rapportata a quella che caratterizzerà la prima fase del Medioevo. Anche sul piano politico-amministrativo, non si deve scordare che la cittadinanza romana arrivò a estendersi ben al di là delle mura cittadine: prima fu estesa a tutte le province italiane e poi, da Caracalla, con la *Costituzione Antoniniana* del 212, a tutti i residenti entro i confini dell'Impero. Sicché, era stata edificata una rete amministrativa e commerciale notevole per l'epoca, mentre sedevano nel senato romano o venivano eletti imperatori uomini di varie etnie, provenienti da tre diversi continenti.

60 Ivi, p. 61. Si noti che, su questo aspetto, Engels non correggerà il tiro nemmeno quando svilupperà compiutamente la teoria del materialismo storico. Quarant'anni dopo scriverà ancora: «the whole history of the Roman republic runs its course with all the struggles between patricians and plebeians for admission to office and share in the state lands, and the final merging of the patrician nobility in the new class of the great land and money owners, who, gradually swallowing up all the land of the peasants ruined by military service, employed slave labour to cultivate the enormous estates thus formed, depopulated Italy and so threw open the door not only to the emperors but also to their successors, the German barbarians». F. Engels, *The Origin of the Family*, cit., cap. VI.

61 Vitalità che verrà riconosciuta già nel primo studio approfondito della materia, apparso in lingua inglese nel 1926 e ormai considerato un classico della storiografia: M. Rostovtzeff, *Storia economica e sociale dell'Impero Romano*, Sansoni, Firenze 2003. Michele Rostovtzeff arrivò a sostenere che l'economia romana era, in realtà, già di tipo "capitalistico". Vedremo, nel prosieguo, che questa tesi è stata prima messa in dubbio da Moses Finley e dalla sua scuola e poi riabilitata da un'ondata di studi storici recenti.

È opinione diffusa che questa rete amministrativa e commerciale sia pressoché scomparsa nell'Alto Medioevo, con il ritorno ad una economia di sussistenza detta curtense. Marx deve dunque arrampicarsi sugli specchi per dimostrare che lo spostamento verso le campagne delle attività produttive, considerando che avviene in enclave pressoché chiuse, abbia rappresentato un progresso sotto il profilo dell'unità amministrativa di porzioni territoriali sempre più estese. Eppure è proprio quello che afferma.

Secondo Marx, infatti, «la terza forma è la proprietà feudale o degli ordini. Mentre l'antichità muoveva dalla città e dalla sua piccola cerchia, il Medioevo muoveva dalla campagna. La popolazione allora esistente, scarsa e dispersa su una vasta superficie, debolmente incrementata dai conquistatori, determinò questo spostamento del punto di partenza. Al contrario della Grecia e di Roma, lo sviluppo feudale comincia quindi su un terreno molto più esteso, preparato dalle conquiste romane e dalla diffusione dell'agricoltura che originariamente ne dipende»⁶².

Nascono non poche perplessità di fronte ad una simile narrazione, se si ricorda che la Roma antica era una capitale che contava più di un milione di abitanti (alcune stime dicono due milioni), e la cui «piccola cerchia» poteva perciò difficilmente essere ridotta alle campagne circostanti, certamente insufficienti a garantire gli approvvigionamenti necessari alla vita di una tale popolazione. È un fatto risaputo che le merci affluivano da tutto l'Impero. Oggi è accertato anche che la «capitale del mondo», nel Medioevo, si era ridotta a una cittadina di 40.000 anime, sicché solo allora poteva effettivamente essere sostenuta a livello alimentare dalla piccola cerchia delle campagne circostanti. In breve, la realtà storica è del tutto capovolta e si fa passare per un progresso quello che invece è stato un regresso, almeno dal punto di vista demografico, economico, tecnico-scientifico e politico-amministrativo.

Ne *L'ideologia tedesca*, della civiltà greco-romana non si menzionano mai le fasi ascendenti, i picchi culturali e politici, ma soltanto le fasi discendenti. Gli autori ricordano, infatti, che «gli ultimi secoli del cadente Impero Romano e la stessa conquista dei barbari distrussero una grande quantità di forze produttive; l'agricoltura era caduta in abbandono, l'industria rovinata per mancanza di sbocco, il commercio intorpidito o violentemente troncato, la popolazione della campagna e delle città era diminuita. Queste condizioni preesistenti e il modo come fu organizzata la conquista, da quelle condizionato, provocarono, sotto l'influenza della costituzione militare germanica, lo sviluppo della proprietà feudale»⁶³.

Marx sceglie accuratamente le parole, per offrire al lettore l'impressione che si passi dalla «decadenza» allo «sviluppo». È abbastanza evidente – se vogliamo ragionare nella prospettiva della sociologia della conoscenza – che la tesi del «progresso medievale» ha avuto successo in epoca romantica, soprattutto nei paesi

62 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 11.

63 *Ibidem*.

nordeuropei, anche per ragioni prettamente sciovinistiche e religiose. Si doveva dimostrare che la stirpe germanica cristianizzata aveva fatto progredire il mondo. Certamente Marx non aveva questa intenzione, ma un'altra: il paradigma dello sviluppo lineare e progressivo è posto a garanzia della superiorità della futura società comunista. Ciò non toglie che la ricezione della sua concezione della storia ha trovato la strada spianata dallo *Zeitgeist* romantico. Anche al di fuori della cerchia comunista, pochi volevano ammettere che il regime feudale – germanico e cristiano – era posizionabile su un livello di civiltà inferiore rispetto a quello antico – latino e pagano.

Esistono, però, dati empirici che mettono in crisi l'idea dello sviluppo lineare. Il grado di vitalità e dinamicità di un'economia dipende anche dal suo livello di monetarizzazione. Laddove lo scambio si basa sul baratto difficilmente l'economia può uscire dalla funzione di sussistenza. Ebbene, gli storici contemporanei, utilizzando anche riscontri prodotti dalle scienze naturali, propongono significative evidenze empiriche che non erano in possesso dei sostenitori ottocenteschi dell'idea di sviluppo lineare. Per esempio, lo storico italiano Elio Lo Cascio sottolinea che

le analisi effettuate di recente della composizione degli strati della calotta polare artica e dei sedimenti di bacini lacustri in Svezia, Svizzera e Spagna hanno rivelato che il grado della polluzione da piombo e da rame dell'atmosfera dell'emisfero settentrionale, in conseguenza delle operazioni di trasformazione del minerale estratto dalle miniere di argento e di rame, in un certo periodo del mondo antico, e cioè i quattro secoli a cavallo degli inizi dell'era cristiana, è stato tale da essere eguagliato solo in un'epoca successiva all'avvio della rivoluzione industriale. Il dato in sé è assai significativo, giacché mostra non soltanto che l'attività economica nel Mediterraneo unificato da Roma deve essere stata assai intensa, ma più specificamente che assai elevato deve essere stato il grado di monetarizzazione dell'economia: la polluzione da piombo è, infatti, un indicatore dell'entità della produzione dell'argento, e dunque della moneta argentea, mentre la polluzione da rame indica che anche la produzione di moneta enea deve avere avuto dimensioni assai ragguardevoli. In ultima analisi il dato suggerisce che gli scambi commerciali, "lubrificati", per dir così, da un'enorme quantità di moneta, integrata da strumenti creditizi peculiari e notevolmente sofisticati di cui siamo venuti a conoscenza da recenti e meno recenti scoperte epigrafiche e papiracee, devono essere stati assai vivaci⁶⁴.

Ma questa è solo una delle prove empiriche che dimostrano la maggiore vitalità dell'economia romana rispetto a quella medievale. Lo Cascio, nei suoi istruttivi studi, ricorda anche che «lo stesso quadro è peraltro quello che emerge dallo studio dei relitti dei naufragi delle navi onerarie rinvenuti lungo le coste del Mediterraneo:

64 E. Lo Cascio, *Crescita e declino. Studi di storia dell'economia romana*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2009, p. 5.

il numero dei relitti risalenti a questi stessi quattro secoli è molto più elevato del numero di quelli risalenti a epoca precedente e successiva, ciò che suggerisce che il volume del traffico commerciale si deve essere attestato in questi secoli su livelli mai più raggiunti in seguito. Scambi così intensi testimoniano a loro volta una produzione globale molto elevata, spia di elevata popolazione e presumibilmente spia di elevata produttività: testimoniano, vale a dire, l'esistenza di un'economia in grado di produrre un elevato surplus»⁶⁵.

Sappiamo che Marx è particolarmente interessato al problema della distribuzione della ricchezza e della giustizia sociale, ovvero se all'elevatezza della produzione globale corrisponda anche una crescita del reddito pro capite. Questo è, in effetti, un indicatore di progresso non meno significativo del livello di produzione e di scambio, ma la società antica, o pagana, ha notoriamente la reputazione di essere stata caratterizzata da forti diseguaglianze e scarsa solidarietà. Perciò, Marx afferma che questo tipo di organizzazione della proprietà è benefico quasi esclusivamente per "i membri attivi dello Stato".

Elio Lo Cascio, e altri storici da lui citati, sfatano anche questo mito, e lo fanno ponendo ancora una volta in campo le evidenze prodotte dalle scienze naturali. Il passo è piuttosto lungo, ma merita di essere riportato interamente.

Per quanto riguarda i dati antropometrici gli studi in questi ultimi trent'anni di antropometria storica o auxologia hanno conosciuto un rinnovato sviluppo. Nei dati in questione, raccolti soprattutto in occasione del reclutamento militare, si riconosce un'indicazione significativa del livello nutrizionale, della salute e della generale qualità della vita, nonché del grado di "social equality": i dati rivelano, in effetti, nel mondo contemporaneo, quanto una marcata diseguaglianza sociale possa essere riflessa sulla differenza di statura. Se confrontati con quelli ricavabili dai resti scheletrici rinvenuti nelle necropoli del mondo antico, essi ci danno un'informazione del tutto inattesa: c'è una netta differenza tra il livello medio di statura degli abitanti del mondo mediterraneo in età greca e romana e quello degli abitanti delle medesime regioni nel diciottesimo e diciannovesimo secolo (senza che si possano ascrivere le differenze a fattori genetici). Bisogna per di più tenere conto del fatto che il campione antico non riguarda solo giovani reclute, ma individui adulti e sappiamo che la statura nell'età adulta diminuisce gradualmente. Ora, si è notato che la statura media dei coscritti in Italia nel 1854 era di 162,64 cm, vale a dire oltre 5 centimetri inferiore rispetto a quella - di 168,3 cm - che è stato possibile calcolare su un campione di 927 scheletri di maschi adulti rinvenuti in tutta l'Italia e relativi a un arco cronologico che va dal 500 a.c. al 500 d.C. Il livello di statura antico sarebbe stato eguagliato, in base ai dati relativi alle reclute dell'esercito italiano, solo nel 1956, dunque con la coorte dei nati nel 1936⁶⁶.

65 Ivi, p. 5-6.

66 Ivi, p. 7.

Questo dato è coerente con altri studi indipendenti effettuati da Wim Jongman, il quale ha stimato l'entità del consumo di carne di maiale partendo dall'analisi dei resti organici delle ossa degli animali, raccogliendo la documentazione proveniente da un cospicuo numero di siti romani. Ebbene, nel complesso del mondo romano, il consumo di carne di maiale pare incrementarsi ben più di quanto si incrementi la popolazione⁶⁷. Che pure, secondo attendibili studi demografici, presenta un picco nei confronti dei periodi precedente e successivo. Insomma, quando Rostovtzeff parlava di "capitalismo antico", riferendosi al mondo ellenistico e romano, aldilà della forzatura terminologica, non aveva le allucinazioni.

La conclusione che Lo Cascio trae da queste analisi è che il paradigma finleyano⁶⁸ dell'immobilità dell'economia antica deve essere abbandonato. Non solo nell'area mediterranea c'è stata una vertiginosa crescita economica negli ultimi due secoli dell'epoca pre-cristiana e nei primi due di quella cristiana, ma si è poi verificato un declino di proporzioni catastrofiche che si è protratto fino agli albori della rivoluzione industriale. Queste le parole dello storico:

Che cosa siamo autorizzati a dedurre da dati del genere? Apparentemente una conclusione che parrebbe paradossale: che l'Italia e più in generale il mondo mediterraneo nel suo complesso, e quali che ne fossero le differenziazioni regionali, risultava in età romana, non solo più affollato di gente e, nel suo complesso, più produttivo, ma anche con un tenore di vita più elevato di quanto non sia stato in molti periodi della sua storia successiva, e ancora in epoche assai recenti. Ne dedurremo altresì che c'è stato – e ancora una volta quali che siano le differenziazioni regionali e quale che sia l'arco temporale nel quale va collocato nelle diverse aree – un "declino": un declino demografico e produttivo, e presumibilmente anche un declino nel tenore di vita, un declino da associare evidentemente, in ultima analisi, con il declino del mondo antico sino alla dissoluzione di una organizzazione politica unitaria in occidente⁶⁹.

La conclusione che noi deduciamo da questi dati empirici, nella prospettiva del nostro studio, è che il progresso lineare dell'umanità – progresso tecnico, economico, politico e sociale – è un'idea, non un fatto. È un miraggio prodotto dall'ideologia ottocentesca alla quale nemmeno Marx sfugge.

67 W. Jongman, *The rise and fall of the Roman economy: population, rents and entitlement*, in P.E. Bang, M. Ikeguchi, H. Ziche (a cura di), *Ancient economies, modern methodologies. Archaeology, comparative history, models and institutions*, Edipuglia, Bari 2006, pp. 237-254.

68 Nel 1973, Sir Moses Finley pubblica un libro tanto influente quanto fuorviante: *The Ancient Economy*, (University of California Press, Berkeley and Los Angeles). «Finley partiva dalla constatazione se si vuole banale della distanza che avrebbe separato l'economia antica dalle economie capitalistiche: mutuando la caratterizzazione di questa distanza e dei suoi tratti salienti da Max Weber, da Karl Polanyi, e in definitiva anche dalle varie "teorie degli stadi" in voga nella letteratura della scuola storica dell'economia, di cui una versione ovviamente del tutto peculiare era lo stesso materialismo storico marxiano». E. Lo Cascio, *Crescita e declino*, cit., p. 8.

69 Ivi, p. 7.

5. L'IDEA DI CLASSE RIVOLUZIONARIA

Marx si concentra, in misura maggiore, sul passaggio dall'epoca feudale all'epoca borghese e poi dall'epoca borghese al socialismo. In questi due passaggi assume un ruolo cruciale l'idea di classe rivoluzionaria. Notoriamente, nello schema marxiano, la classe rivoluzionaria protagonista del primo passaggio è la borghesia, mentre la classe rivoluzionaria ostetrica del secondo passaggio è il proletariato.

Sempre in accordo con il paradigma dello sviluppo lineare e progressivo, il feudalesimo è visto come una fase inferiore rispetto all'epoca che l'avrebbe seguito, quella del capitalismo borghese. Ne *L'ideologia tedesca*, i teorici del socialismo riassumono così la concezione della proprietà privata tipica della terza fase dell'evoluzione sociale.

Nell'età feudale dunque la proprietà principale consisteva da una parte nella proprietà fondiaria col lavoro servile che vi era legato, dall'altra nel lavoro personale con un piccolo capitale che si assoggettava il lavoro dei garzoni. L'organizzazione dell'una e dell'altro era condizionata dalle ristrette condizioni della produzione: la limitata e rozza coltura della terra e l'industria di tipo artigianale. Durante il fiorire del feudalesimo la divisione del lavoro era assai limitata. Ogni paese portava in sé l'antagonismo di città e campagna; l'organizzazione in ordini era fortemente marcata, ma al di fuori della separazione fra principi, nobiltà, clero e contadini nelle campagne, e fra maestri, garzoni, apprendisti e ben presto anche plebei a giornata nelle città, non esisteva alcuna divisione di rilievo. Nell'agricoltura vi si opponeva la coltivazione parcellare, accanto alla quale sorgeva l'industria domestica degli stessi contadini, nell'industria il lavoro non era affatto diviso all'interno dei singoli mestieri, pochissimo diviso fra un mestiere e l'altro⁷⁰.

È importante notare che Marx mette la concezione della proprietà e i rapporti di produzione in relazione con il basso livello tecnologico. È questo che *condiziona* l'economia e di conseguenza, in seconda battuta, le strutture giuridiche e politiche. I rapporti di produzione cristallizzati nel diritto sono a loro volta all'origine delle lotte di classe che, in questa fase, sono per lo più tra i feudatari e i servi della gleba.

Quello che accade dopo, il passaggio dal feudalesimo al capitalismo, il passaggio alla quarta fase della proprietà, è esposto in modo particolarmente lucido ed efficace nel *Manifesto del partito comunista*. La presa di potere della borghesia appare ai contemporanei, per molti aspetti, stupefacente. Non pareva possibile che un sistema ritenuto eterno, come quello feudale, basato sul potere dei chierici e degli aristocratici, potesse crollare così repentinamente. Eppure era accaduto.

Nel *Manifesto*, la rivoluzione capitalista viene messa in relazione alle grandi esplorazioni, la scoperta dell'America, la circumnavigazione dell'Africa, l'apertura

70 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 12.

dei mercati d'Oriente, con l'India e la Cina. Il flusso di merci e capitali tra l'Europa e le colonie contribuisce a generare una nuova classe sociale: la borghesia. Il sistema medioevale prevedeva tre ordini: *oratores*, *bellatores*, *laboratores*. La borghesia emerge in parte da quest'ultima classe, dai servi della gleba liberati che si trasferiscono verso i borghi. Acquista gradualmente potere grazie ai commerci e all'accumulazione di capitali. Nasce dunque un ceto medio, interposto tra la classe dominante formata da ecclesiastici e aristocratici e la classe dei servi e dei lavoratori. Il denaro, anonimo e fluido portatore di potere, diventa la forza capace di scardinare un sistema basato sui privilegi del sangue.

La scoperta dell'America e la conseguente crescita del volume dei commerci ha conseguenze più ampie e profonde sull'economia: «L'organizzazione del lavoro industriale, finora feudale o corporativa, non fu più all'altezza del bisogno, che crebbe con i nuovi mercati. Prese il suo posto la manifattura. I maestri delle corporazioni furono soppiantati completamente dal ceto medio industriale. La divisione del lavoro fra le diverse corporazioni scomparve di fronte alla divisione del lavoro nelle singole officine»⁷¹.

Ma questo è solo l'inizio. Il volume dei commerci, della produzione, della domanda non si stabilizza. Aumenta continuamente. Perciò anche il sistema produttivo basato sulla manifattura rivela la propria insufficienza. L'uomo dotato di strumenti tradizionali è inadeguato a fare funzionare il tipo di economia messo in moto dalla nascente borghesia. Servono automi al fianco o al posto degli esseri umani, nel ciclo produttivo, «così il vapore e le macchine rivoluzionarono la produzione industriale. La grande industria moderna prese il posto della manifattura, i milionari dell'industria, i comandanti di interi eserciti industriali, i moderni borghesi, presero il posto del ceto medio»⁷².

Marx esprime un giudizio ambivalente sulla borghesia. Da un lato riversa su di essa critiche corrosive, per il modo spietato in cui sfrutta il proletariato e per l'atteggiamento ipocrita, spesso sospeso tra un cristianesimo perbenista di facciata e l'adorazione di Mammona. Dall'altro, è capace di esprimere anche parole di elogio per i capitalisti, riconoscendone la forza e i meriti storici⁷³. La sua narrazione non è mai a senso unico.

Questi elogi alla borghesia vanno forse letti in chiave ironica? Che nel *Manifesto* ci sia anche una dose di pungente ironia è indubitabile, ma l'ambivalente giudizio della borghesia – da un lato mirabile artefice di progresso e dall'altro empia corrottrice del mondo e della natura umana – emana direttamente dal carattere “doppio” della teoria marxiana della storia, ove si sovrappongono un momento ascendente e uno discendente. La storia universale si caratterizza, infatti, al contempo, come storia di un progressivo e lineare sviluppo delle forze produttive e

71 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 14.

72 Ivi, p. 15.

73 Ivi, pp. 16-20.

come storia di un progressivo decadimento morale, inestricabilmente legato alla graduale emersione dell'individualismo e della proprietà privata⁷⁴.

Che non si tratti soltanto di ironia risulta evidente dal fatto che Marx ribadisce gli stessi concetti anche quando si esprime più gravemente. Per esempio, nella *Critica del Programma di Gotha* (1875), corregge Lassalle per avere erroneamente affermato che «l'emancipazione del lavoro dev'essere l'opera della classe operaia, di fronte alla quale tutte le altre classi costituiscono *solo una massa reazionaria*»⁷⁵. Per Marx le cose stanno in modo diverso, giacché la borghesia va «concepita come classe rivoluzionaria – in quanto organizzatrice della grande industria – rispetto alle classi feudali e ai ceti medi, i quali vogliono difendere tutte le posizioni sociali che sono l'immagine di modi di produzione antiquati»⁷⁶.

All'insaputa di Lassalle, la borghesia è una classe rivoluzionaria, proprio perché pone la tecnica al di sopra di ogni altro valore tradizionale. Si tratta di un'idea gravida di conseguenze per l'intera umanità, giacché di fronte alla tecnica cadono le differenze etniche, religiose, politiche. Così si esprime Marx: «La borghesia costringe alla civiltà anche le nazioni più barbare. Lo fa attraverso il rapido miglioramento di tutti gli strumenti della produzione e l'infinita facilitazione delle comunicazioni. I prezzi bassi dei suoi articoli sono l'artiglieria pesante con la quale abbatte le fondamenta di tutte le muraglie cinesi e costringe alla capitolazione il più testardo odio dei barbari per lo straniero»⁷⁷.

Ora, a meno che ci rifiutiamo di vedere l'uso del termine «miglioramento» riferito agli strumenti di produzione, o vogliamo presupporre che un comunista sia favorevole alle frontiere chiuse e all'odio per gli stranieri, non ci resta che concludere che Marx riconosce alla borghesia europea una funzione civilizzatrice. La bor-

74 Come rileva Luciano Pellicani, negli scritti di Marx «troviamo non una, bensì due teorie del capitalismo; ed esse sono assolutamente incompatibili», giacché si afferma «con particolare vigore l'enorme funzione civilizzatrice del Capitale» e insieme «l'idea che il capitalismo è un sistema perverso, quasi diabolico». Cfr. L. Pellicani, *Fascismo, capitalismo, modernità*, «Nuova Storia Contemporanea», vol. 15, n. 2, 2011, pp. 5-24 (l'articolo è apparso anche in inglese: *Fascism, capitalism, modernity*, «European Journal of Political Theory», vol. 11, 4, Ottobre 2012, pp. 394-409). L'immagine doppia di Marx, al contempo apostolo del principio di continuità e apostolo della rottura violenta, meticoloso scienziato sociale e grande mitopoietista, emerge anche in altre opere di questo autore. In *Anatomia dell'anticapitalismo*, per esempio, Pellicani evidenzia che «nel marxismo – esattamente come nelle sotterlogie gnostiche a carattere apocalittico – la storia universale è concepita come un processo che-notico attraversato, da parte a parte, dallo struggente desiderio dell'uomo di recuperare ciò che ha perduto – la sua essenza autentica», sicché nella Gnosi marxiana il capitalismo non può che essere «descritto come un Giano bifronte: è una forza progressiva in quanto ha messo in moto la macchina dello sviluppo delle forze produttive – condizione indispensabile perché l'umanità possa finalmente dominare la natura e piegarla ai suoi disegni –; ma, contemporaneamente, ha inaugurato il tempo della corruzione generale». L. Pellicani, *Anatomia dell'anticapitalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 89 e p. 91.

75 K. Marx, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 928.

76 *Ibidem*.

77 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 18.

ghesia costringe tutte le nazioni a civilizzarsi, a seguirla sulla sua strada, perché è una strada vincente sul piano dei risultati produttivi. Chi non la imita fa una brutta fine, condannando il proprio paese a una relazione di dipendenza commerciale o addirittura coloniale. Questo accade non soltanto perché *lo vuole* la borghesia, ma perché *de facto* sapere è potere. E la borghesia ha proprio nel sapere tecnico la propria arma, la propria artiglieria pesante.

L'azione civilizzatrice della borghesia europea non si limita a ripercuotersi su quelle che Marx chiama "le nazioni barbare". Questa classe sociale civilizza anche le stesse aree rurali dell'Europa. Infatti, «la borghesia ha sottomesso la campagna al potere della città. Ha generato grandi metropoli, ha molto accresciuto il numero degli abitanti delle città rispetto a quelli delle campagne e così ha strappato una larga parte della popolazione all'idiotismo della vita rurale»⁷⁸.

Di nuovo, a meno che non si presume che l'idiotismo sia per Marx un valore, si deve concludere che il capitalismo rappresenta ai suoi occhi un indubitabile progresso rispetto al regime teocratico-feudale. Del resto, tutta la pubblicistica illuministica⁷⁹ ha a lungo insistito sul fatto che l'idiotismo rurale è stato piuttosto l'elemento su cui il Trono e l'Altare hanno costruito il proprio potere millenario. Non si riferiva forse a questo anche Marx, quando affermava che la religione «è l'oppio dei popoli»⁸⁰?

L'azione civilizzatrice della borghesia è una fase necessaria, perché la società socialista – anche per via della sua estensione internazionale – non può certamente essere fondata da contadini analfabeti, che non hanno mai messo il naso fuori dal proprio villaggio, non leggono libri e giornali, e la cui unica forma di cultura sono nozioni religiose semplificate (al limite della superstizione) trasmessegli da curati di campagna.

L'uomo nuovo è l'uomo del sapere tecnico, delle metropoli, dei giornali, delle macchine industriali, del transatlantico, del treno e del telegrafo. È l'uomo che, pur non possedendola formalmente, è in grado di maneggiare la tecnologia. È l'uomo che, pur nella sua relativa povertà, sa come produrre ricchezza attraverso le macchine. Solo quest'uomo può formarsi una coscienza di classe, può viaggiare e comunicare con i propri omologhi in altre città e paesi. Solo quest'uomo può unirsi ad altri uomini, nella sua stessa condizione, per diventare classe dominante e soggetto che fa la storia. Quest'uomo, sebbene sancirà la fine della grande borghesia industriale e capitalista, è in realtà da essa generato. Così come sono stati

78 *Ibidem*.

79 Engels riconosce esplicitamente (pace Adorno e Horkheimer) che il socialismo marxiano non rappresenta una dipartita, ma uno sviluppo e una radicalizzazione dell'Illuminismo: «Il socialismo moderno... nella sua forma teorica... appare, dapprincipio, come una continuazione più radicale e più conseguente delle dottrine dei grandi illuministi francesi del secolo XVIII». Cfr. S. F. Romano (a cura di), *Il pensiero di C. Marx e F. Engels*, cit., p. 1.

80 K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Id., *Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1975, p. 394.

gli stessi chierici e aristocratici del Medioevo, corrotti e assetati di ricchezze e merci esotiche, a produrre involontariamente la classe sociale rivoluzionaria che li avrebbe annientati: la borghesia, appunto.

In estrema sintesi, la storia dell'uomo è presentata come una lunga storia di sfruttamento dell'uomo sull'uomo e di conflitto fra classi sociali che si sviluppa in varie forme. I conflitti fra le classi sono i sintomi di una patologia che consiste nell'alienazione e nell'estraniamento dell'uomo da se stesso, produttore espropriato del proprio prodotto. La borghesia, attraverso la proprietà privata dei mezzi di produzione e uno sviluppo esponenziale di questi mezzi tecnici, porta all'estremo il processo di disumanizzazione dell'uomo. Ciononostante, in una visione storica basata su un'idea di progresso lineare, dal peggio al meglio, il capitalismo non può che rappresentare un progresso rispetto a tutte le fasi precedenti. Da un punto di vista comunista, sarebbe pericolosissimo sostenere che la storia rappresenta soltanto una successione di regimi (quello primitivo, quello schiavista antico, quello feudale, quello capitalista, e quello – a venire – comunista) né migliori né peggiori, semplicemente *diversi*. Nulla garantirebbe, a questo punto, che la società comunista sarà davvero il termine finale della storia, la migliore forma di organizzazione sociale umanamente possibile.

La dottrina di Marx, basata su una precisa idea di natura umana, e soprattutto di società "ideale" conforme alla natura umana alla quale si giunge *progressivamente*, è lontana anni luce da quella concezione postmoderna oggi in voga che riduce le teorie scientifiche e le ideologie politiche a mere narrazioni, né migliori né peggiori rispetto ai miti e alle religioni. La concezione progressiva della storia ha però un'implicazione fondamentale: il capitalismo è necessario.

Non ci si faccia dunque abbagliare dai giudizi al vetriolo che Marx riserva non di rado ai borghesi. Egli, in realtà, riconosce loro di avere fatto avanzare la civiltà umana. Non per nulla, il filosofo tedesco distingue i paesi *civilizzati* da quelli *selvaggi* o *barbari*, e talvolta definisce in modo dispregiativo il sottoproletariato, chiamandolo *plebaglia*. Un tale lessico oggi verrebbe stigmatizzato, in particolare negli ambienti della sinistra radicale, come una violazione delle norme del politicamente corretto.

Si deve soprattutto prestare attenzione alla funzione "tecnogena" della borghesia e al significato politico della *techné*. Se il passaggio dal dominio della borghesia al dominio del proletariato, o dalla società capitalistica alla società comunista, può avvenire soltanto laddove è possibile una azione unificata (noto il motto «Proletari di tutti i paesi, unitevi!»⁸¹), ovvero laddove riesce a formarsi una coscienza di classe, è evidente che la "rivoluzione sociale" può avvenire soltanto laddove sono in funzione adeguate tecnologie dei trasporti e della comunicazione. In una formula, la rivoluzione sociale è possibile soltanto nelle nazioni *più civilizzate*.

81 Ivi, p. 61.

Sebbene ci sia una gran dose di verità in quest'analisi, resta il fatto che la funzione rivoluzionaria della classe antagonista non è un fatto, ma un'idea. È un'idea sia nel caso della borghesia, sia – e tanto più – nel caso del proletariato. Per quanto riguarda la borghesia, abbiamo accennato al fatto che già Lassalle denunciava certi sbandamenti reazionari della stessa. In effetti, in alcune fasi storiche – e questo lo abbiamo verificato nel Novecento – il grande capitale può issare con *nonchalance* il vessillo della reazione, del nazionalismo esasperato, della chiusura e della protezione dei mercati, se questo va a suo vantaggio immediato. In sintesi, quand'anche per mero interesse, i capitalisti possono introdurre un regresso nell'ambito di quello che è lo schema di progresso lineare – di apertura degli spazi e di globalizzazione della società – proposto da Marx.

Sebbene a posteriori si cerchi di negare questo fatto, per ragioni di opportunità politica, i fascismi e altri movimenti reazionari si sono affermati in Europa, e in special modo in Italia, non soltanto grazie all'alleanza con le forze della tradizione – la Monarchia, i grandi latifondisti, la Chiesa cattolica – ma anche grazie al sostegno della borghesia industriale⁸². Sono stati i grandi capitalisti a finanziare Benito Mussolini e il suo nuovo giornale: *Il Popolo d'Italia*. Dopo la marcia su Roma, sono stati i popolari e i liberali a sostenere il governo Mussolini. Nel listone fascista che conquista i due terzi del Parlamento figurano molti candidati del mondo liberale e cattolico⁸³. La prima e la seconda guerra mondiale e le loro carneficine sono difficilmente catalogabili come istanze di progresso, ma è difficilmente negabile che parte del grande capitale abbia fiutato l'affare e abbia spinto in quella direzione. Sebbene la narrazione di Marx regga nel complesso meglio di quella di Lassalle, non si può certo dire che questi fosse uscito di senno quando denunciava il carattere reazionario della stessa borghesia.

Il carattere ideale della "classe rivoluzionaria" emerge, però, in maniera ancora più evidente in relazione al proletariato. Se si fa eccezione per la Comune di Parigi, caso forse unico nella storia, le rivoluzioni comuniste non sono mai state guidate e realizzate da operai e tecnici specializzati, in società a capitalismo avanzato. A guidare le rivoluzioni troviamo sempre intellettuali di estrazione borghese o comunque provenienti da famiglie benestanti (gli stessi Marx ed Engels in Germania,

82 Il che non implica che sia corretto ridurre il fascismo a mero "cane da guardia del capitalismo", secondo un topos della pubblicistica marxista. Se in un primo momento agrari e capitalisti, in Italia e Germania, temendo una rivoluzione di stampo socialista, hanno visto il male minore nel fascismo e nel nazismo, è anche vero che poi si sono amaramente pentiti della scelta. L'ideologia nazi-fascista ha, infatti, forti tratti socialisteggianti e comunitaristi che sono poi inesorabilmente emersi, entrando in collisione con la filosofia individualistica del capitalismo. Pellicani rileva che «il Partito nazional-socialista fu finanziato da alcuni industriali dominati dalla paura del bolscevismo e desiderosi di mettere al passo i sindacati», ma in ultima istanza «la borghesia plutocratica» era «una classe che Hitler disprezzava per la sua viltà e che considerava destinata ad essere "spazzata" via dalla scena della storia mondiale» (*La società dei giusti*, cit., pp. 589-590). Su questo tema, dello stesso autore, si veda anche *Fascismo, capitalismo, modernità*, cit.

83 Cfr. A. Tasca, *Nascita e avvento del fascismo*, 2 voll., Editori Laterza, Bari 1967.

Lenin e Trotsky in Russia, Mao Zedong e Zhou Enlai in Cina, Fidel Castro e Che Guevara a Cuba) e, tra l'altro, in società economicamente arretrate e dunque prive di una classe operaia degna di questo nome. Non mancano gli studi sui "rivoluzionari di professione", al punto che si è arrivati a concepire gli stessi intellettuali come classe⁸⁴. Classe che, però, non trova spazio nello schema marxiano.

Nella seconda metà del XX secolo, è risultato evidente agli stessi teorici marxisti il fatto che gli operai non hanno mai impugnato le armi nelle società a capitalismo avanzato, e non promettono di farlo in futuro perché ormai "imborghesiti". Tanto è vero che Herbert Marcuse si è premurato di individuare un'altra classe alla quale affidare il compito della rivoluzione, della catarsi sociale, della negazione della negazione: il sottoproletariato. Marcuse spiega che la borghesia e il proletariato, nelle società a capitalismo avanzato del XX secolo, hanno perso la funzione di agenti di trasformazione storica che avevano nel secolo precedente. Le due classi non sono più antagoniste. Sono ormai alleate nel tentativo di conservare e migliorare lo status quo. Perciò, si può persino concludere che il proletariato rivoluzionario di cui parla Marx è ormai un "concetto mitologico"⁸⁵. Marcuse, sull'onda della ribellione del 1968, pur non essendo uno spontaneista e pur ritenendo essenziale la guida degli intellettuali, individua gli agenti di trasformazione storica negli studenti e in gruppi marginali come le minoranze etniche, i guerriglieri del terzo mondo, gli emarginati e il sottoproletariato delle città.

Al contrario, Marx pensava che il sottoproletariato fosse una componente sociale fondamentalmente reazionaria. Nel *Manifesto* scrive a chiare lettere che il *Lumpenproletariat* è una «marcescenza passiva dei ceti infimi della vecchia società» e «viene in qualche caso trascinato da una rivoluzione proletaria, ma per tutta la sua esistenza sarà più incline a vendersi ai reazionari intriganti»⁸⁶. Come indicano le note nella traduzione a cura di Lucio Caracciolo, «con Lumpenproletariat Marx ed Engels intendono il settore degli strati sociali più bassi prossimo, in effetti, alla delinquenza e composto di fannulloni abituali, vagabondi, ladri di poco valore, imbroglioni, ecc.»⁸⁷. Marx è ugualmente critico nei confronti del gruppo dei "comunisti egualitari", dominato dalle idee di Babeuf, ai quali associa anche il sarto tedesco Wilhelm Weitling. Ebbene, «il passo del Manifesto in cui si parla del sottoproletariato può anche essere interpretato come una velata allusione a Weitling,

84 A. W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Oxford University Press, New York 1979. Quello di Gouldner è stato definito da Pellicani «l'attacco più devastante alla natura aclassista dell'intelligenza» (*La società dei giusti*, cit., p. 15).

85 «The process of civilization invalidates myth (this is almost a definition of progress), but it may also return rational thought to mythological status (...). The reality of the laboring classes in advanced industrial society makes the Marxian "proletariat" a mythological concept; the reality of present-day socialism makes the Marxian idea a dream». H. Marcuse, *One Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Routledge, London and New York 2007 (1964), p. 193.

86 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 16.

87 Ivi, p. 28.

tant'è vero che sia questi che Bakunin vedevano nel Lumpenproletariat l'elemento più leale e sicuro della rivoluzione»⁸⁸.

Dunque, la prospettiva di Marcuse è tutt'altro che originale, essendo già stata concepita da Bakunin – altro rivoluzionario di estrazione benestante e, nello specifico, addirittura aristocratica. Ciò non toglie che è stato proprio l'esponente della Scuola di Francoforte a rendere egemonica nell'ambito della sinistra radicale contemporanea l'idea del sottoproletariato come agente di trasformazione storica. Non è un caso se, oggi, tra gli interessi degli operai autoctoni e quelli dei migranti del terzo mondo, la sinistra radicale dà invariabilmente la priorità ai secondi.

Poiché il mondo dell'empiria non si è ancora incaricato di dare ragione a Marx o a Marcuse – e, a ben vedere, finora ha dato torto a entrambi – tutto quello che possiamo dire è che “la classe rivoluzionaria” ha lo status di un'idea, non di un fatto.

6. L'IDEA DI DETERMINISMO STORICO

Gli elogi alla borghesia da parte di Marx sono dunque necessari, perché nella sua narrazione lo stesso capitalismo rappresenta una fase rivoluzionaria *necessaria*. Ma che significa “necessaria”? Sulle dinamiche del materialismo dialettico si innesta l'annoso problema del determinismo storico. Siamo liberi di fare tutto ciò che suggerisce la nostra immaginazione, o siamo esseri determinati, obbligati, forzati a comportarci in un certo modo dai fattori fisici, biologici e sociali che caratterizzano la condizione umana? Siamo noi che scriviamo la storia o è la storia che scrive noi? Costruiamo il futuro o possiamo, nella migliore delle ipotesi, prevedere un futuro già scritto al quale ci avviciniamo inesorabilmente? La *volontà* degli attori storici è un fattore propulsivo della storia o solo un'illusione? Quanto accaduto *doveva accadere*, nello stesso senso in cui un grave *deve cadere* sulla terra per via della forza di gravità? In altre parole, nella storia è in atto un processo deterministico *forte*? Oppure, i fenomeni sociali a catena presentati da Marx non sono legati da una relazione *causale* paragonabile a quella che lega i fenomeni fisici, ma rappresentano invece un processo di sviluppo in senso *debole*, ovvero altamente probabile, ma non strettamente necessario?

È evidente che, ponendo queste domande, ci spostiamo dal livello dell'analisi storiografica al livello dell'analisi ontologico-metafisica. Sul piano della metafora medica, dobbiamo dunque completare l'anamnesi facendo riferimento anche a nozioni morfologico-anatomiche.

Ne *L'ideologia tedesca*, Marx riassume così il meccanismo storico di generazione di organizzazioni sociali e statuali via via diverse, nonché il programma di ricerca

⁸⁸ Ivi, p. 11.

che da detta visione deriva. Significativamente, ancora una volta, lo presenta come un fatto, non come un'idea.

Il fatto è dunque il seguente: *individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali e politici*. In ogni singolo caso l'osservazione empirica deve mostrare *empiricamente* e senza alcuna *mistificazione* e speculazione il legame fra l'organizzazione sociale e politica e la produzione. L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui determinati; ma di questi individui, non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono *realmente*, cioè come operano e producono materialmente, e dunque agiscono fra *limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dalla loro volontà*⁸⁹.

Nel *Capitale*, Marx non si distanzia particolarmente da questa prospettiva. Alcune affermazioni di quell'opera sono ormai diventate patrimonio del senso comune.

Il paese industrialmente più sviluppato non fa che mostrare a quello meno sviluppato l'immagine del suo avvenire⁹⁰.

Anche quando una società è riuscita ad intravedere la legge naturale del proprio movimento – e fine ultimo al quale mira quest'opera è di svelare la legge economica del movimento della società moderna – non può né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali dello svolgimento. Ma può abbreviare e attenuare le doglie del parto⁹¹.

Frasi come queste fanno pensare che Marx concepisca il processo storico come deterministico, ossia indipendente dalle volontà individuali, le quali si vedono di volta in volta precedute da un sistema che le ingabbia e poi muta secondo leggi proprie.

Non si tratta di un problema secondario, perché dalla concezione ontologico-metafisica della società e del suo sviluppo derivano anche le scelte politiche, tattiche e strategiche del movimento socialista. Sulla questione si innesterà infatti anche un dibattito a riguardo della Rivoluzione d'Ottobre, tra chi la riteneva compatibile con il materialismo storico marx-engelsiano e chi invece sosteneva che non doveva avvenire, proprio in base alle leggi di sviluppo della società. Dal momento che nella società russa dell'inizio del XX secolo non si erano ancora formati un ceto borghese e un proletariato industriale paragonabili a quelli dei paesi occidentali, per sostenere la compatibilità della rivoluzione bolscevica con il marxismo si è do-

89 K. Marx e F. Engels, *L'Ideologia tedesca*, cit., pp. 12-13.

90 K. Marx, *Il Capitale*, cit. p. 4.

91 Ivi, p. 5.

vuto mettere da parte il determinismo, rivalutando un concetto altrettanto metafisico come quello di *volontà*. Vale dunque la pena di approfondire in dettaglio la questione.

Il problema del determinismo è stato dibattuto nell'antichità, sulla scorta delle teorie atomistiche di Democrito ed Epicuro, ed è tornato di grande interesse durante l'Illuminismo, in particolare in seguito alla pubblicazione de *L'uomo macchina* di La Mettrie. Il problema è ancora molto dibattuto nell'Ottocento, quando nascono le scienze sociali e si diffonde la filosofia positivistica, che ambisce a una comprensione esatta della società umana e della sua evoluzione.

Il materialismo, se concepito in termini meccanicistici e riduzionistici, ovvero supponendo che tutta la materia è sottoposta a leggi ferree e non c'è altra sostanza fuori dalla materia, entra inevitabilmente in conflitto con il concetto di *libero arbitrio*. D'altro canto, se si ammette l'esistenza del libero arbitrio degli individui, se si ammette che i mattoni della società si dispongono in modo imprevedibile, come potrà mai esistere una scienza sociale capace di quanto è capace la scienza naturale? Che razza di scienza sarebbe mai una disciplina incapace di spiegare e prevedere i "fatti" sulla base di "leggi"? Le scienze o sono nomotetiche o non sono. Questi erano più o meno i termini della questione, quando dominava il paradigma newtoniano in fisica e i padri della sociologia avevano ben altre ambizioni dei sociologi odierni.

Vediamo allora più in dettaglio come va intesa e che ruolo assume l'idea di determinismo storico nella dottrina marxiana. Sulla questione sono stati versati fiumi di inchiostro⁹². Chi ha scritto su questo argomento ha talvolta mostrato anche un certo coinvolgimento emotivo, perché è un problema metafisico che, pur nella sua astrattezza, parla di noi stessi, del nostro essere. Qualcuno giudica insopportabile l'idea di essere una mera macchina programmata, o di vivere come un ingranaggio impotente, all'interno di un organismo con una propria struttura e una propria direzione, che non dipende minimamente dalla *volontà* delle parti costituenti. Qualcun altro giudica sommamente ingenuo pensare che gli equilibri di potere possano essere diversi da quelli che sono, soltanto perché non ci piacciono, o che la realtà sociale possa essere trasformata nottetempo da un gruppo di sognatori, o ancora che la società sia plastica ai desideri di qualche individuo isolato, o infine che il mondo possa essere diverso soltanto perché qualcuno *vuole* che sia diverso. Questa sarebbe mera utopia.

Tra chi vuole comprendere e guidare il divenire storico possiamo distinguere due tendenze principali: quella utopica che si affida all'immaginazione e alla volontà, e quella scientifica che si affida all'analisi e all'azione ragionata. Tuttavia, non dobbiamo scordare che agli albori dell'età contemporanea c'era anche chi giu-

92 Per esempio, Rodolfo Mondolfo dedica alla questione del determinismo e della libertà gli ultimi quattro capitoli del libro *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1973.

dicava insopportabile l'idea stessa del cambiamento sociale e cercava di esorcizzarlo con un grido di dolore o con la repressione più dura.

La terza tesi in circolazione nell'Ottocento⁹³ era, infatti, quella tradizionale dell'ordine statico, sostenuta dai reazionari. La società è sempre uguale a se stessa, o dovrebbe essere sempre uguale a se stessa, in conformità con un ordine cosmico fondato sulla legge morale e sulla volontà di Dio. Il divenire storico, generato dalle rivoluzioni, è semplicemente un'aberrazione, una ribellione a Dio. Le trasformazioni sociali in atto non seguono alcuna legge necessaria. Sono scatenate dalla cupidigia e dall'arroganza dei miscredenti, dai loro capricci, dal loro insano desiderio di libertà e, in ultima istanza, non porteranno nulla di buono. Le rivoluzioni sono apportatrici di caos, disordine, incertezza, sofferenza.

I reazionari interpretano dunque il cambiamento sociale nell'ambito della tradizionale lotta tra il bene (l'ordine cosmico voluto da Dio, basato sul diritto divino dei re e dei papi) e il male (le società liberali, democratiche o addirittura socialiste vagheggiate o costruite in modo violento dai rivoluzionari). La visione reazionaria è dunque fundamentalmente basata su un rifiuto del divenire storico, più che sul tentativo di spiegarlo filosoficamente e di guidarlo.

Il filosofo di Treviri affronta la questione del determinismo in diverse parti della sua opera, anche se – a giudicare dalle continue polemiche che suscitano le sue parole – non lo fa nel modo più chiaro e sistematico possibile. Tocca il problema anche in una lunga lettera indirizzata ad Annenkov, datata 28 dicembre 1846, che costituisce una prima recensione dell'opera *Filosofia della miseria* di Proudhon. Marx, com'è noto, mette in campo una polemica a tutto campo con il pensatore anarchico francese che culminerà nella stesura di *Miseria della filosofia*. Nella lettera, accusa Proudhon proprio di utopismo, per la fede che dimostra nella possibilità di trasformare le sue idee in realtà, senza tenere conto della realtà socioeconomica su cui si dovrebbe innestare il cambiamento. Ecco le sue parole:

Che cos'è la società, qualunque sia la sua forma? Il prodotto dell'azione reciproca degli uomini. Sono liberi gli uomini di scegliere questa o quella forma di società? Niente affatto. Presupponete un determinato livello di sviluppo delle forze produttive degli uomini ed avrete una determinata forma di commercio e di consumo. Presupponete determinati gradi dello sviluppo della produzione, del commercio e del consumo ed avrete un ordinamento sociale corrispondente, una corrispondente organizzazione della famiglia, degli ordini o delle classi, in una parola, una corrispondente società civile. Presupponete una tale società ci-

93 Qualche storico delle idee la pensa ancora così, nel Novecento. Si pensi alla concezione tradizionale della filosofia politica di Leo Strauss, secondo il quale – da Machiavelli in avanti – l'intera concezione politica della civiltà occidentale sarebbe entrata in crisi e il relativismo storicistico ne sarebbe il sintomo più evidente. Cfr. L. Strauss, *Political Philosophy and History*, «Journal of the History of Ideas», vol. 10, no. 1 (1949), pp. 30-50. Per una critica della concezione straussiana si veda: J. G. Gunnell, *The Myth of Tradition*, in P. King (a cura di), *The History of Ideas. An Introduction to Method*, Barnes & Noble books, Totowa 1983, pp. 233-255.

vile ed avrete un corrispondente ordinamento politico che è soltanto l'espressione ufficiale della società civile⁹⁴.

Secondo il filosofo tedesco, Proudhon e gli utopisti sbagliano approccio, perché capovolgono i termini della questione. Pensano sia possibile cambiare l'economia riformando il sistema politico, mentre il sistema politico è modificabile soltanto quando l'economia si è già trasformata, seguendo leggi sue proprie. Ed è l'economia stessa che, a un certo punto, richiede i cambiamenti della sovrastruttura politica, giuridica, culturale, per poter seguire il suo corso. A sua volta, l'economia (il modo di produzione) dipende dalla tecnica (il mezzo di produzione). Il sistema schiavistico non ha senso se non si inventa prima l'agricoltura, così come il sistema capitalistico non può esistere senza le macchine industriali. Dunque, il *primum mobile* di tutto il sistema è la tecnica. Il resto è conseguenza.

Possiamo dunque concludere, sulla scorta di questo e altri simili passaggi rilevabili nella multiforme opera di Marx, che egli postula il *determinismo storico*?

Non possiamo rispondere alla domanda, senza dedicare almeno un cenno a Pierre-Simon, marquis de Laplace. Finché non chiariamo il significato del termine "determinismo" e il contesto storico-culturale in cui emerge il dibattito su questo tema, non siamo sufficientemente attrezzati per concludere in un senso o nell'altro.

Il dibattito sul determinismo si sviluppa inizialmente nell'ambito delle scienze naturali, in particolare in fisica, astronomia e matematica. Laplace è stato forse lo scienziato più eminente del suo tempo. Nel suo notissimo *Essai philosophique sur les probabilités*, ove pone le basi del calcolo delle probabilità, lo scienziato francese pronuncia una delle frasi più celebri del pensiero occidentale:

Dobbiamo dunque considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e come la causa del suo stato futuro. Un'Intelligenza che, per un dato istante, conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se per di più fosse abbastanza profonda per sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi⁹⁵.

94 K. Marx, *Lettera ad Annenkov*, in Id., *Le Opere che hanno cambiato il mondo*, op. cit., p. 239.

95 P. S. Laplace, *Saggio filosofico sulle probabilità*, in Id., *Opere*, a cura di O. Cambursano, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1967, p. 243. La curatrice nota che la posizione di Laplace è fortemente radicata nella mentalità illuministica, tanto che troviamo una formula analoga, anche se non perfettamente coincidente, negli *Essai d'Analyse* di Condorcet (1768): «Un'intelligenza che conoscesse lo stato di tutti i fenomeni, in un determinato momento, le leggi a cui è sottoposta la materia ed il loro effetto alla fine di un intervallo qualsiasi di tempo, avrebbe una conoscenza perfetta del sistema del mondo. Tale conoscenza supera le nostre forze, ma costituisce il fine a cui devono tendere gli sforzi dei geometri filosofi, che ad essa si avvicineranno sempre più, pur senza mai sperare di poterla raggiungere». Ivi, p. 244.

Si tratta di un esperimento mentale che chiarisce piuttosto bene il concetto di determinismo. La realtà è determinata quando è interamente governata da leggi, al punto che, se esse fossero conosciute insieme a tutti gli stati della materia, sarebbe possibile prevederne lo stato futuro in ogni dettaglio e *con certezza*.

Si fa spesso riferimento a questa immaginaria "Intelligenza" come al *demone di Laplace*. Lo scienziato francese non credeva, infatti, al Dio onnisciente della tradizione giudaico-cristiana⁹⁶. Manifestò il suo ateismo, o perlomeno agnosticismo, in uno storico incontro con Napoleone Bonaparte, al quale aveva donato il suo libro *Exposition du système du monde*. Non trovandovi alcun cenno a Dio, quando lo stesso Isaac Newton aveva postulato l'azione continua del Creatore per spiegare l'attrazione a distanza nel quadro di uno spazio-tempo assoluto, Napoleone pose la faticida domanda a Laplace, generando uno scambio di battute divenuto poi leggendario.

Napoleone: «Cittadino, ho letto il vostro libro e non capisco come mai non abbiate lasciato spazio all'azione del Creatore».

Laplace: «Cittadino Primo Console, non ho avuto bisogno di questa ipotesi».

Dio, il pilastro su cui si era basata la bimillennaria civiltà cristiana europea, ridotto a un'ipotesi. Peraltro, inutile.

La questione delle idee di Laplace a riguardo della religione è vitale in questo contesto, per capire a quali regni dovesse essere riferito il suo materialismo deterministico. Durante l'Illuminismo, chi aveva rifiutato Dio aveva anche rifiutato il concetto di anima, ovvero l'ipotesi di quel dualismo ontologico della realtà che sta alla base del concetto di libero arbitrio classicamente inteso⁹⁷. Ebbene, se anche

96 Laplace non si è mai dichiarato apertamente ateo, ma tutto fa pensare che lo fosse. Ha definito Dio un'ipotesi inutile, ha deriso chi introduceva questa ipotesi in trattati scientifici, ha manifestato apertamente le sue posizioni anticristiane in una memoria rimasta inedita, ha trattato i miracoli alla stregua di superstizioni, ha manifestato tutti i suoi dubbi sulla resurrezione di Cristo, ha persino ridotto l'esistenza storica di Gesù a un'ipotesi, plausibile ma non certa. L'amico astronomo Lalande inserisce Laplace nell'edizione del 1800 del *Dictionnaire des Athées* di Maréchal, ma la pubblicazione ha un chiaro intento provocatorio, tanto che vi figura anche Gesù Cristo. Roger Hahn afferma che, poiché il Primo Console Napoleone stava negoziando un Concordato con papa Pio VII, siglato poi nel 1801, si facevano pressioni affinché fossero silenziate le aperte manifestazioni di ateismo dell'élite francese, incluse quelle di Lalande. Questo potrebbe spiegare la relativa cautela di Laplace. Lo stesso Hahn, tuttavia, conclude che «everyone close to him knew he was significantly opposed to the principles of both organized religion and the Christian faith that he had abandoned early on». R. Hahn, *Pierre Simon Laplace, 1749-1827: A Determined Scientist*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2005, p. 173.

97 L'associazione tra libertà e dualismo anima-corpo vale per molti anche oggi. Non è un caso se Karl Popper, grande critico del determinismo marxiano in *Miseria dello storicismo*, rivelerà poi di essere un dualista. Il pensatore austriaco parla delle sue propensioni metafisiche nel libro scritto a quattro mani con John Eccles, dal significativo titolo *L'io e il suo cervello*, 3 voll., Armando Editore, Roma 2001.

gli uomini sono fatti solo e unicamente di atomi, nella storia dell'universo così come l'ha rappresentata Laplace rientra anche tutta la storia dell'umanità.

Che Laplace non si riferisca alle sole leggi dell'astronomia e della fisica, ma vi includa anche quelle che governano l'uomo, risulta piuttosto evidente da altre asserzioni che precedono e seguono la celeberrima frase sull'Intelligenza. Il "dobbiamo dunque considerare" indica che il determinismo è inteso come conseguenza logica dell'osservazione che precede. Subito prima Laplace afferma che nulla può incominciare ad essere senza una causa che lo produca e fa esplicito riferimento alle azioni umane e alla scelta della volontà, la quale non può essere considerata principio senza causa:

Quest'assioma, noto sotto il nome di *principio della ragion sufficiente*, si estende anche alle azioni che giudichiamo indifferenti. Neppure la volontà più libera può dar loro nascita senza un motivo determinante; giacché, se essa stimando perfettamente simili le circostanze di due posizioni, agisse in una e si astenesse dall'agire nell'altra, opererebbe una scelta che sarebbe un effetto senza causa; che sarebbe insomma, dice Leibniz, il caso cieco degli epicurei. Ma l'opinione contraria alla nostra è un'illusione dello spirito che, perdendo di vista le ragioni fugaci della scelta della volontà nelle cose indifferenti, si persuade che essa si determini da sé e senza motivo⁹⁸.

Segue la nota frase che include *tutto* nel meccanismo deterministico del cosmo. Per conoscere il destino dell'uomo, diventa dunque necessario espandere la conoscenza umana al punto di avvicinarsi a quella del demone dell'esperimento mentale. Perciò, Laplace indica la necessità di applicare i metodi e gli strumenti matematici delle scienze naturali – a partire proprio dal calcolo delle probabilità – alle scienze morali e ne fornisce i primi esempi di applicazione⁹⁹.

Sicuramente, Marx conosce bene le teorie di Laplace ed è molto interessato a esse, al punto che – pur essendo uno scienziato sociale – dedica tempo anche alla lettura delle sue teorie astronomiche. In una lettera a Engels, scrive infatti:

Tu conosci la teoria del Laplace sulla formazione del sistema solare e come egli spieghi la rotazione dei vari corpi intorno a se stessi, ecc. Partendo da ciò, uno *yankee*, un certo Kirkwood, ha scoperto una sorta di legge sulla diversità nella rotazione dei pianeti, che dianzi appariva del tutto anormale. La Legge è questa: «Il quadrato del numero di volte che ciascun pianeta ruota durante una rivoluzione nella sua orbita è proporzionale al cubo della larghezza di diametro della sua sfera di attrazione». (...) Da ciò Kirkwood dedusse che, se l'ipotesi di Laplace è vera, dovrebbe esistere un determinato rapporto fra la velocità della rotazione del pianeta e la larghezza dell'anello da cui esso venne formato, o la

98 P. S. Laplace, *Saggio filosofico sulle probabilità*, cit., pp. 242-243.

99 Ivi, pp. 321 e sg.

sua sfera di attrazione. E ciò egli l'ha espresso nella legge suddetta, dimostrata mediante calcoli analitici¹⁰⁰.

Naturalmente, il fatto che Marx conosca le teorie di Laplace non implica che le sposi in toto, ma non pochi interpreti sono giunti proprio a questa conclusione. Per la sua (vera o presunta) adesione al determinismo laplaciano, Marx è stato, per esempio, criticato da sinistra, in particolare dagli ambienti del socialismo libertario. L'anarchico ed ecologista radicale Murray Bookchin scrive:

L'illuminismo, svuotando il concetto di legge di ogni contenuto, ha prodotto il cosmo oggettivo, ordinato ma privo di significato. Laplace, il più grande astronomo di quel periodo, nella sua famosa risposta a Napoleone non solo eliminò del tutto Dio dalla descrizione del cosmo, ma soppresse anche l'ethos classico che reggeva l'universo. Tuttavia, l'Illuminismo lasciò all'ethos un campo d'azione – il campo sociale, nel quale l'ordine aveva ancora un significato e il cambiamento aveva uno scopo. Il pensiero illuminista mantenne la visione etica di una umanità morale che si poteva educare a vivere in una società morale. Questa visione, fortemente impregnata dei concetti di libertà, di uguaglianza e di razionalità, costituì il fertile terreno sul quale si svilupparono, nel secolo seguente, il pensiero socialista e anarchico¹⁰¹.

Poi, però, arriva Marx e completa l'opera...

Per colmo d'ironia, Marx completò il pensiero illuminista riportando nella società il cosmo di Laplace – non in modo rozzamente meccanicistico, ma certamente da scienziato, in aperta e violenta opposizione con ogni forma di utopia sociale. Assai più significativo dell'idea di Marx, secondo il quale egli avrebbe dato al socialismo una base scientifica, è il fatto, secondo il quale egli diede basi scientifiche al "destino" sociale. Di conseguenza, gli "uomini" erano da considerarsi (secondo le parole dello stesso Marx nella prefazione a *Il capitale*) la «personificazione delle categorie economiche, i portatori di interessi di classe particolari», e non individui dotati di volontà e capaci di perseguire finalità etiche. L'umanità era divenuta l'oggetto di una legge sociale, una legge privata di ogni significato morale, come la legge cosmica di Laplace¹⁰².

In realtà, come abbiamo accennato sopra, Laplace e altri illuministi – i casi più eclatanti sono La Mettrie, De Sade e D'Holbach – avevano già dismesso come il-

100 Lettera di Marx a Engels, 19 agosto 1865, in *Marx and Engels Correspondence*, International Publishers, New York 1968.

101 M. Bookchin, *Il Marxismo come ideologia borghese*, in «A: Rivista Anarchica», no. 81 (Mar. 1980). Originale inglese: *Marxism as a Borgeuses Philosophy*, «Our Generation», vol. 13, n. 3, Montreal, 1979.

102 *Ibidem*.

lusoria la libertà delle scelte morali. Bookchin imputa invece questo passo a Marx. Gli riconosce che l'estensione al mondo sociale del determinismo laplaciano non avviene in modo "rozzamente meccanicistico", ma non dubita del fatto che questa operazione toglie dalla scena, elimina dal teatro della storia umana, la libera volontà come fattore di cambiamento.

Per le stesse ragioni, Marx viene criticato anche dagli ambienti della cultura cristiana, ma questo stupisce assai meno. Nicholas Churchich non usa giri di parole a proposito:

The nineteenth century has been dominated by Laplace's materialistic and deterministic theory that everything can be described in terms of causality. (...) Both Marx and Engels are fascinated by Laplace's ideas, especially his determinism, materialism, and atheism. They are pleased that in Laplace's *Treatise on Celestial Mechanics* "the Creator is not even mentioned"¹⁰³.

Infine, critiche antideterministiche piovono addosso a Marx da filosofi dell'area liberale, Popper in primis. Il filosofo austriaco attacca apertamente il determinismo di Laplace nell'opera *The Open Universe*, significativamente sottotitolato *An Argument for Indeterminism*. Qui, dopo aver dichiarato che il determinismo laplaciano può e deve essere combattuto, chiarisce i motivi che ispirano la sua battaglia. Egli non solo vuole fare spazio all'indeterminismo all'interno delle scienze fisiche e astronomiche, per ragioni squisitamente scientifiche, ma vuole difendere sul piano filosofico e politico il concetto di "libero arbitrio".

Laplacean determinism can... be opposed – and I do oppose it in this book. (...) In any case, I want to state clearly here something that is apparent both in *The Open Society and Its Enemies* and in *The Poverty of Historicism*: that I am deeply interested in the philosophical defence of human freedom, of human creativity, and of what is traditionally called free will...¹⁰⁴

Il riferimento a *The Poverty of Historicism* rimanda direttamente a Marx. Nel libro, infatti, Popper chiama "storicismo" la pretesa di prevedere il futuro della società umana e non esita a indicare Marx tra gli esponenti principali di questa dottrina¹⁰⁵. L'autore ammette di non aver prodotto una convincente confutazione dello storicismo in quell'opera, ma è convinto di avere prodotto tale confutazione in altri lavori: per esempio, nell'articolo *Indeterminism in Classical Physics and in Quantum Physics* e nel *Poscritto* alla *Logica della scoperta scientifica*¹⁰⁶.

103 N. Churchich, *Marxism and Alienation*, Associated University Presses, Crambury 1990, p. 205.

104 K. Popper, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, Routledge, London and New York 1995, p. xxi.

105 Commentando la frase del Capitale in cui Marx afferma che le fasi dello sviluppo storico della società non possono essere saltate, Popper afferma: «This formulation, due to Marx, excellently represents the historicist position». K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Beacon Press, Boston 1957, p. 51.

Le teorie fisiche del Novecento, in particolare la meccanica quantistica, minano la possibilità teorica della previsione degli stati futuri dell'universo fisico, quando anche si fosse a conoscenza di tutti gli stati attuali della materia. Disegnano, in altre parole, un universo indeterministico in cui trova di nuovo spazio il libero arbitrio, concepito con o senza riferimenti al dualismo della *res cogitans* e della *res extensa*, o più prosaicamente dell'anima e del corpo.

Si badi che Popper basa la sua confutazione dello storicismo sull'assunto che lo sviluppo futuro della società è fortemente influenzato dalla crescita della conoscenza scientifica, ma le scoperte scientifiche non possono essere previste, poiché dipendono anche dal genio e dalla creatività umana. Di conseguenza, non può essere previsto lo sviluppo della società. Sebbene Popper sia persuaso di aver prodotto una confutazione decisiva, si può obiettare che egli si limita in realtà a opporre un postulato arbitrario a un altro postulato arbitrario. Con la differenza che Laplace è perfettamente cosciente del carattere assiomatico del *principio della ragion sufficiente* che richiede una causa anche per la volontà. In fin dei conti, il genio e la creatività potrebbero essere mere illusioni e non il prodotto della libertà ontologica dell'uomo.

A questo punto, però, una domanda sorge spontanea. Ammesso che Marx avesse una visione ontologico-metafisica rigidamente materialistica e deterministica, possiamo presumere che egli fosse così sprovveduto da non sapere che la possibilità di prevedere *con certezza* gli stati futuri di un sistema complesso come una società umana dipende dalla conoscenza di *tutte* le sue leggi e di *tutti* i suoi stati nel passato e nel presente e che questo – *ça va sans dire* – è lontano da ogni possibilità umana? O dobbiamo presumere che egli fosse così presuntuoso e arrogante da credere di possedere tale conoscenza, di essere egli stesso il demone di Laplace?

Che Marx fosse piuttosto presuntuoso, traspare dal suo modo corrosivo di criticare le teorie altrui. Si pensi all'atteggiamento indelicato e irridente, ai limiti dell'insulto, con cui rigetta le teorie di Proudhon (salvo poi dedicargli un elogio per il coraggio mostrato durante i moti rivoluzionari francesi)¹⁰⁷. Vogliamo però con-

106 «I tried to show, in "The Poverty of Historicism", that historicism is a poor method – a method which does not bear any fruit. But I did not actually refute historicism. Since then, I have succeeded in giving a refutation of historicism: *I have shown that, for strictly logical reasons, it is impossible for us to predict the future course of history*. The argument is contained in a paper published in 1950, entitled "Indeterminism in Classical Physics and in Quantum Physics"; but I am no longer satisfied with this paper. A more satisfactory treatment will be found in a chapter on Indeterminism which is part of the *Postscript: After Twenty Years*, appended to the new edition of my *Logic of Scientific Discovery*». Ivi, p. ix.

107 Sebastiano Maffettone nota che «Marx era ambiziosissimo, non tollerava essere contraddetto e aveva un'opinione molto alta del proprio valore. Assai permaloso, non esitava ad adoperare tutto il suo acume e la sua sapienza per attaccare chiunque non prendesse alla lettera le sue idee e le sue proposte. E lo faceva spesso senza tenere in alcuna considerazione sentimenti di rispetto per gli altri e di equità intellettuale». S. Maffettone, *Marx*, in Id. e A. Orsini, *Scritti in onore di Luciano Pellicani*, cit., p. 253.

siderare anche l'ipotesi che Marx non si credesse onnisciente. L'ipotesi può essere sostenuta sulla base delle ammissioni di ignoranza o di errore che di tanto in tanto produce. Per esempio, nella prefazione all'edizione tedesca del 1872 del *Manifesto del partito comunista*, pur confermando la validità e attualità del documento, Marx ammette che «questo programma è oggi qua e là invecchiato»¹⁰⁸.

Sicuramente, Engels – che qualcuno considera il vero teorico del materialismo storico – è pronto più di Marx a fare questo tipo di ammissioni. Nella prefazione alla prima ristampa de *Le lotte di classe in Francia*, spiega infatti che

nel giudicare avvenimenti e serie di avvenimenti della storia contemporanea non si sarà mai in condizione di risalire sino alle cause economiche *ultime*. Persino oggi, che la stampa tecnica speciale fornisce un materiale così ricco, non è possibile nemmeno in Inghilterra seguire giorno per giorno il corso dell'industria e del commercio sul mercato mondiale e i mutamenti che sopravvengono nei metodi di produzione, in modo da poter in qualsiasi momento fare il bilancio generale di questi fattori multiformi, complessi e in continua mutazione, fattori di cui i più importanti, inoltre, agiscono a lungo in modo latente prima di erompere improvvisamente e violentemente alla superficie¹⁰⁹.

Naturalmente, Engels riconosce a Marx e a se stesso di avere colto alcuni elementi essenziali del movimento storico, come farebbe ogni studioso, ma nei loro studi sociali maturi non si vede più il delirio di onniscienza e onnipotenza che emerge invece dagli scritti giovanili di Marx¹¹⁰. Forse, una semplice spiegazione psicologica di questo cambiamento può essere l'influenza terapeutica, esercitata dal più sobrio e modesto Engels, sull'impetuosa personalità del filosofo di Treviri.

Tuttavia, se non si postula la propria onniscienza, ossia la propria identità con il demone di Laplace, non resta che ragionare in termini probabilistici. Non si dimentichi che lo stesso scienziato francese produce la famosa formulazione del determinismo in un saggio sul calcolo delle probabilità. Qui, elabora delle formule di calcolo che applica ad alcuni casi, per esempio alla probabilità che domani sorga il sole. La probabilità indicata è inferiore a 1 (ossia inferiore alla certezza), perché

108 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in K. Marx, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 319.

109 F. Engels, *Introduzione a Le lotte di classe in Francia*, in K. Marx, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 362-363.

110 Che in alcuni poemi scritti in gioventù abbia manifestato il rimpianto di non essere Dio, mostrando una notevole egolatria, è stato messo in evidenza da Pellicani. Di fronte alla volontà di distruggere a forza «mondi interi», perché «non posso io stesso creare», o di fronte all'anatema lanciato contro «chi non ha il piacere di ricostruire con i propri mezzi l'intero mondo, di essere il creatore del mondo, ma preferisce rigirarsi eternamente nella propria pelle...», Pellicani nota che «in Marx il desiderio di essere Dio era troppo prepotente perché esso non fuoriuscisse» e aggiunge che «simili deliranti fantasie sono ben note alla psicanalisi, che ha indicato nel desiderio narcistico di onnipotenza la passione profonda delle personalità egolatriche». L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., pp. 568-571.

in effetti sussiste la possibilità che un giorno il sole non sorga. Per questo esempio, Laplace viene duramente criticato. Il risultato appariva a molti assurdo, perché due secoli orsono si tendeva ad assumere l'eternità ed immutabilità del "Creato". Questo esempio insegna, però, che non si deve confondere il *determinismo* intrinseco dell'universo con la *certezza* della nostra conoscenza riguardo al futuro. Può anche darsi che il mondo sia determinato nel più minimo dettaglio, ma che, al contempo, nessuno degli esseri coscienti dell'universo sia in grado di conoscerne il destino.

Tra l'altro, lo stesso Laplace distingue chiaramente il piano determinato della storia umana dal piano incerto della storiografia umana, indebolendo – di nuovo con un'applicazione mirabile del calcolo delle probabilità – la nozione stessa di "fatto storico", sulla quale invece Marx edifica il materialismo dialettico: «Supponiamo che un fatto ci sia trasmesso da venti testimoni, in modo che il primo ne abbia dato notizia al secondo, il secondo al terzo e così via; anche se supponiamo che la probabilità di ogni testimonianza sia uguale a 9/10, quella del fatto, risultante dalle testimonianze, sarà inferiore a 1/8. (...) Gli storici non sembrano aver fatto sufficientemente attenzione alla degradazione della probabilità dei fatti, quando sono visti attraverso un gran numero di generazioni successive; parecchi eventi storici, ritenuti certi, risulterebbero per lo meno dubbi, se li si sottomettesse a questa prova»¹¹¹.

Questi dubbi epistemologici non sembrano attanagliare particolarmente Marx, il quale non ci dice che, dati i fatti storici e sociali osservati, il crollo del capitalismo è probabile. Ci dice che il crollo del sistema è certo e imminente¹¹².

Questo non ci autorizza ancora a concludere, con matematica certezza, che Marx sposasse la posizione rigidamente deterministica che gli viene da ogni parte imputata, ma – nel nostro studio – la questione chiave è che tanto il determinismo storico quanto la sua negazione non sono fatti, sono idee. Idee problematiche che rimandano a una scelta esistenziale, più che a una dimostrazione empirica.

111 P. S. Laplace, *Saggio filosofico sulle probabilità*, cit., p. 251.

112 Il termine-concetto "probabilità" è utilizzato pochissimo nelle opere di Marx e quasi sempre nell'accezione del linguaggio ordinario. Ho trovato solo un paio di casi, nel *Capitale*, che fanno pensare all'accezione matematica della probabilità. Per esempio, il seguente: «...tutto il meccanismo del credito è di continuo in movimento per ridurre ad un minimo relativamente sempre decrescente l'effettiva circolazione del metallo [pregiato] con ogni genere di operazioni, metodi, istituzioni tecniche – per la qual cosa anche l'artificiosità di tutto il meccanismo e le probabilità che avvengano delle perturbazioni nel suo normale andamento crescono nella medesima proporzione [enfasi nostra]». K. Marx, *Il Capitale*, a cura di Eugenio Sbardella, Newton, Roma 1996, p. 897. Ma, anche in questi casi, non vi è alcun tentativo di quantificare la probabilità.

7. L'IDEA DI LIBERTÀ PERSONALE

Abbiamo chiuso il paragrafo precedente con una formula dubitativa, perché un'altra idea ricorrente negli scritti di Marx è quella di "libertà personale" e il filosofo tedesco non ne parla affatto come di un'illusione, se non nei casi di falsa coscienza. Tale libertà attinente alla persona è riconosciuta come una prerogativa dei membri delle sole classi dominanti¹¹³, che però lui, con l'instaurazione del comunismo, vorrebbe estesa a tutta l'umanità. Per comprendere esattamente cosa intenda Marx quando, da un lato, afferma l'esistenza della libertà personale e, dall'altro, nega la libertà degli attori storici di cambiare la società a piacimento, bisogna dunque fare riferimento non solo a Laplace, ma anche al dibattito sull'argomento che si è sviluppato, di rimbalzo, nell'ambito più specifico delle scienze sociali.

Si noti, infatti, che Marx attribuisce agli attori storici la facoltà di «abbreviare e attenuare le doglie del parto», aprendo una faglia non da poco nel determinismo materialistico. Lo stesso Popper, riferendosi a questa frase, riconosce che lo storicismo non implica necessariamente «inattività o reale fatalismo»¹¹⁴. Ci sono, insomma, alcune tracce nell'opera marxiana che fanno pensare a un ruolo della libertà personale nello stesso movimento storico, oltretutto nelle azioni delle classi antagoniste e non solo di quelle dominanti.

A portare luce su questa faglia provvede Warren Breckman, nella sua analisi della tesi di dottorato di Marx: *Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*. Lo storico americano ricorda che Marx accoglie il filosofo atomista nel Pantheon dei liberatori dell'umanità, ove egli stesso si colloca, anche se non risparmia critiche al pensatore greco, per aver proposto una visione astratta e soggettiva al pari dei suoi contemporanei. Così Breckman riassume "l'apparente" identificazione di Marx con Epicuro:

113 «Nei surrogati di comunità che ci sono stati finora, nello Stato, ecc., la libertà personale esisteva soltanto per gli individui che si erano sviluppati nelle condizioni della classe dominante e solo in quanto erano individui di questa classe». K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 55.

114 «The historicist view of social development does not imply fatalism nor need it lead to inactivity--quite the contrary. Most historicists have very marked tendencies towards 'activism' (...). Historicism fully recognizes that our wishes and thoughts, our dreams and our reasoning, our fears and our knowledge, our interests and our energies, are all forces in the development of society. It does not teach that nothing can be brought about; it only predicts that neither your dreams nor what your reason constructs will ever be brought about according to plan. Only such plans as fit in with the main current of history can be effective. We can now see exactly the sort of activity admitted by historicists to be reasonable». K. Popper, *Poverty of Historicism*, cit., p. 49. E ancora: «Although it teaches neither inactivity nor real fatalism, historicism teaches the futility of any attempt to alter impending changes; a peculiar variety of fatalism, a fatalism in regard to the trends of history, as it were». Ivi, p. 51. O, infine, riferito direttamente a Marx: «As has been shown before (in sections 1, 17 and 18), historicism is not opposed to 'activism'. A historicist sociology can even be interpreted as a kind of technology which may help (as Marx puts it) to 'shorten and lessen the birth pangs' of a new historical period». Ivi, p. 71.

Marx's presentation of Epicurus challenged a very old tradition of interpretation by insisting that Epicurus was not merely an epigone of the atomist Democritus but had added a radical new element to Democritean physics. Whereas Democritus had imagined atoms as rigidly determined in their movement, Epicurus insisted on the possibility of undetermined motion, the "swerve" or "declination" that Marx made the keystone of his discussion. In conceiving the possibility of undetermined motion, Marx argued, Epicurus had found a way to overcome the "blind necessity" and purely materialist physics of Democritus. Epicurus could thus ascribe to atoms an "ideal" or spiritual side, a moment of "self-determination"¹¹⁵.

Secondo Breckman, il punto di cruciale interesse per Marx è che l'autonomia dell'atomo suggerisce una teoria della libertà etica che è il presupposto stesso della rivoluzione. Rompendo i "legami del destino" sanciti dalla cieca necessità del materialismo democriteo, la deviazione (o "clinamen") introdotta da Epicuro implica che l'atomo contiene «qualcosa nel suo seno che può contrattaccare e resistere» ("something in its breast that can fight back and resist")¹¹⁶.

Il rebus si fa dunque più intricato. È la rivoluzione frutto *della* necessità storica o, al contrario, della libertà *dalla* necessità storica? Come si conciliano queste due letture, apparentemente contraddittorie? Se è vero quanto dice Breckman, il presunto determinismo di Marx deve essere compreso altrimenti e conciliato, in qualche modo, anche con l'idea di libertà personale.

L'apparente aporia scaturisce dalla difficoltà che incontrano molti interpreti nel distinguere il piano individuale dal piano collettivo, il piano della psicologia da quello della sociologia. Molti lettori credono di poter inferire dalle parole di Marx, o dalle quelle di altri padri della sociologia positivista come Comte o Durkheim, una negazione del *libero arbitrio*. In realtà, questo problema metafisico è disgiunto sul piano logico dalla questione della causalità sociale, dalla possibilità di dedurre leggi del mutamento sociale, dalla possibilità di prevedere certi mutamenti sociali. Tanto è vero che Durkheim afferma esplicitamente: «La sociologie n'a pas à prendre de parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens. Elle n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme»¹¹⁷.

Dati gli scopi e i limiti del nostro saggio, non siamo ora in grado di affrontare questo problema filosofico in tutta la sua complessità, ma possiamo fornire qualche cenno per rendere accessibile la materia. I sociologi partono di norma da una prospettiva anti-riduzionistica. Ovvero postulano la *realtà* dei fatti sociali e, dunque, l'impossibilità di ridurli a fatti psicologici, biologici, o fisici. La società avrebbe

115 W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory*, cit., p. 264.

116 K. Marx, *Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, in K. Marx e F. Engels, *Collected Works*, vol. 1, Moscow 1975, p. 49.

117 É. Durkheim, *Le règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaire de France, Paris 1960 (1895), p. 139.

proprietà emergenti che rendono impossibile la spiegazione e la previsione di certi suoi fenomeni partendo dalle leggi fisiche *ora conosciute* o dalle caratteristiche biologiche e psicologiche degli individui. Pertanto, la questione del libero arbitrio è del tutto irrilevante. Così come la giudicano irrilevante i fisici, che enunciano le proprie leggi eterne prescindendo dal fatto che gli esseri umani, gli individui, con il loro comportamento, i loro desideri, le loro azioni, la loro volontà, ecc., *fanno parte del mondo fisico*, allo stesso modo può essere fatta astrazione dalle volontà individuali nello studio del mondo sociale. Il sociologo positivista dell'Ottocento non nega né afferma il libero arbitrio. Elude la questione, in quanto metafisica.

Per capire come questa operazione sia possibile, è sufficiente qualche esempio tratto dal senso comune. Anche se esiste il libero arbitrio degli individui, essi o non vogliono oppure non possono esercitarlo. Tutti noi siamo circondati da individui che giudichiamo apatici. Li vediamo muoversi come ingranaggi all'interno di meccanismi sociali da essi accettati acriticamente, come ineluttabili. Vediamo gli uomini credere a visioni del mondo – inculcate loro dalla famiglia, dalle chiese, o dalla scuola nella loro infanzia – che non reggono ad alcuna analisi razionale. Anche di fronte a confutazioni empiriche e razionali dei loro “dogmi”, essi continuano irrazionalmente a credere ad essi e ad agire in base ad essi, facendo funzionare comunque l'ingranaggio¹¹⁸. Poiché gli individui che escono dagli schemi sono pochi, rispetto alla massa amorfa, non possiamo dire che l'integrazione acritica nel sistema sia *patologica*. Ciò che è ampiamente diffuso è per definizione la normalità, la norma¹¹⁹. D'altro canto, anche chi assume una posizione critica nei confronti del sistema e *vorrebbe* esercitare il libero arbitrio per cambiarlo, *non può* farlo (se non in circostanze straordinarie, ovvero rivoluzionarie).

Per esempio, siamo stati programmati a parlare una certa lingua. Se questa lingua non ci piace, non siamo forse *liberi* di inventare un idioma con i suoni e le regole grammaticali che più ci aggradano? In linea di principio, lo siamo. Il problema poi è stabilire rapporti sociali con chi ci circonda, trovare un lavoro, fare la spesa, formare una famiglia, parlando esclusivamente il nostro idioma personale. Il nostro libero arbitrio, salvo in casi eccezionali, ci consente al più di *marginalizzarci*, e non di *cambiare la società a nostro piacimento*. Una volta che si separa analiticamente il livello dell'azione individuale dal livello delle dinamiche sociali, si arriva a capire che la società esercita una costrizione fortissima sugli individui, per quanto liberi sul piano psicologico (o ontologico-metafisico).

Ci si può chiedere che razza di libertà sia mai quella che consente soltanto di scegliere tra morire o adeguarsi allo status quo. Ma non va scordato che la mentalità europea è stata preparata a una simile concezione della “libertà” da due millenni

118 Vilfredo Pareto dedica molta attenzione a questi comportamenti e distingue analiticamente tra “azioni logiche” «che consistono in mezzi appropriati al fine, e che uniscono logicamente i mezzi al fine» e “azioni non logiche” «in cui tale carattere manca». V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano 1964, p. 81.

119 A. Saccà, *Dizionario di sociologia*, Newton, Roma 1996, p. 60.

di cristianesimo. In fin dei conti, se è vero che il Dio giudaico-cristiano lascia all'uomo la libertà di scegliere, è anche vero che la "scelta" si restringe tra l'inferno e il paradiso. La sociologia ottocentesca (e quella marxiana non fa eccezione) non fa altro che trasferire questo schema soteriologico ed escatologico dal piano trascendente della religione al piano immanente della storia. La Storia – ora con l'iniziale maiuscola – sostituisce Dio nel ruolo di giudice supremo e terribile.

Possiamo, con una metafora, dire che l'individuo è come un prigioniero con una catena al collo. Certamente, può muoversi *liberamente* all'interno della cella in cui è nato, per quanto glielo permette la catena. Ma il più delle volte la catena è corta. Pur riconoscendo la difficoltà e l'eccezionalità del cambiamento sociale, Marx (come Dio) lascia una piccola porta aperta alla libertà personale: lascia agli individui la possibilità di scegliere tra l'inferno del capitalismo e il paradiso del comunismo. Tutti i prigionieri, gli individui, sono incatenati allo stesso ceppo. Perciò, nonostante la catena sia corta, se – in vista del proprio interesse di classe – iniziano a muoversi tutti nella stessa direzione, in sincrono, possono sradicare il ceppo. Perciò, se da un lato Marx rigetta la nozione di libertà negativa e individualistica prodotta dalla borghesia, dall'altro afferma una nozione di libertà positiva e comunitaria, dal momento che «solo nella comunità con altri ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa dunque possibile la libertà personale»¹²⁰.

Ne è tutto. Marx ammette anche che l'azione collettiva può risultare più efficace e rapida, alleviando le doglie del parto, se *qualcuno* (un Messia) insegna ai prigionieri qual è il loro interesse di classe. In definitiva, in quanto scienziato Marx assume il ruolo del Padre e in quanto politico quello del Figlio.

Se, dunque, seguiamo il consiglio metodologico di Marx e lo applichiamo a lui stesso, guardando a ciò che fa e non a ciò che dice di fare, scopriamo che la sua svalutazione delle idee, a fronte dell'interesse economico come vero motore della storia, è solo "una frase". Lui stesso mostra di credere nella necessità di un lungo lavoro preparatorio sul piano delle idee e della politica, affinché la ribellione possa prendere le forme di una rivoluzione. Intanto, serve una preparazione scientifica e culturale, affinché la classe rivoluzionaria prenda coscienza della propria condizione. *Brief*, è necessario rendersi conto di avere una catena al collo, per potersene liberare. Proprio per questo, Marx investe anni della sua vita a scrivere *Il Capitale* e altre opere a carattere storico ed economico. In secondo luogo, è necessaria un'azione politica bene organizzata e coordinata degli stessi incatenati. A questo fine, Marx ed Engels fondano il Partito comunista e ne redigono il *Manifesto*.

Su un punto restano sempre coerenti. È inutile appellarsi al buon cuore delle classi dominanti, sulla base di teorie utopiche o dottrine morali umanitarie, affinché abbiano pietà dei prigionieri. È vano fare affidamento all'azione caritatevole delle classi detentrici del potere. Quest'azione potrà forse allentare un po' la catena,

120 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 54-55.

ma le classi dominanti opereranno in tal senso soltanto se vi scorgeranno un interesse proprio. Insomma, pregare non serve a nulla. Da un lato, si deve lasciar fare alla Storia, dall'altro si deve agire in prima persona.

Quello di Marx è dunque un "determinismo debole", che risente dalle conoscenze limitate degli attori, dalla complessità dei fenomeni, dall'impossibilità di operare una riduzione dei fenomeni sociali a più semplici fenomeni biologici o fisici. Oltretutto, egli resta convinto che, nonostante le possibilità di manovra politica siano fortemente limitate dalle condizioni storiche e materiali, da ciò non segue che *la volontà* degli individui sia irrilevante. Nella terza delle *Tesi su Feuerbach* (1845), Marx sottolinea infatti che «la dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e della educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato»¹²¹. Si debbono pertanto fare dei tentativi, quando i tempi sembrano maturi, per vedere se sussiste la possibilità di un incontro tra le condizioni strutturali socio-economiche e le volontà coscienti degli individui associati. Solo la Storia potrà dire, a posteriori, se quello era il momento più opportuno per tentare di fare saltare il ceppo.

Pensando a tutte queste eventualità e alle relative probabilità, capiamo che rappresentare la società di Marx come un meccanismo perfettamente funzionante, secondo certi schemi, è piuttosto azzardato. È più plausibile che Marx immaginasse la società come un organismo vivente che si sviluppa costantemente, ma pur sempre in un ambiente mutevole e complesso che ne rende soltanto parzialmente prevedibile lo sviluppo. Del resto, questa era l'idea dominante nella sociologia dell'Ottocento¹²².

D'altro canto, se la libertà personale e l'autocoscienza giocano un ruolo, insieme a fattori del tutto casuali, non si può nemmeno dire che il destino dell'uomo sia un romanzo già scritto. Su un punto non si riflette abbastanza: Marx fa cominciare lo sviluppo del capitalismo e della classe borghese dalla scoperta dell'America e dall'afflusso in grandi quantità di oro e altre merci dal nuovo al vecchio mondo. Ebbene, se – come del resto credevano Cristoforo Colombo e i suoi contemporanei – l'America non fosse esistita? E se, pur esistendo, non avesse avuto riserve aurifere? E se, pur esistendo e avendo riserve aurifere, non fosse stata scoperta? Inoltre, la stessa correlazione tra sviluppo del capitalismo e scoperta dell'America è ben lon-

121 K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in Id., *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 142.

122 Lenin, che era interessato non meno di Gramsci a rompere il guscio di un'interpretazione troppo rigida e meccanicistica del materialismo storico, propone proprio questa metafora: «Ciò che Marx ed Engels chiamavano il metodo dialettico – in contrapposto al metodo metafisico – non è null'altro che il metodo scientifico in sociologia, consistente nel considerare la società come un organismo vivente, in continuo sviluppo (e non come qualche cosa di meccanicamente concatenato, che ammette, per conseguenza, ogni sorta di combinazioni arbitrarie di singoli elementi sociali)». K. Marx, F. Engels e V. Lenin, *Sulla scienza*, a cura di G. Barletta, Dedalo, Bari 1977, p. 438.

tana dall'essere "un fatto". È un'ipotesi contraddetta da altre osservazioni empiriche e che, oltretutto, entra in conflitto con la stessa teoria del materialismo storico¹²³. In altre parole, è un'idea, proprio come la libertà personale.

8. CONCLUSIONI

Ci pare di avere convincentemente dimostrato che la concezione della storia di Marx è basata su alcune grandi idee speculative che ne sorreggono tutto l'impianto e non su solidi fatti empirici, come egli ha preteso e come suoi seguaci più ortodossi ancora pretendono. Ora, la valutazione finale della sua dottrina, dipenderà dal valore euristico e politico che a queste idee siamo ancora disposti a concedere.

Chi le reputa comunque irrinunciabili, seguirà la via interpretativa tracciata da Antonio Gramsci. Ammetterà che «il pensiero marxista, quello che non muore mai (...) è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco», che detto pensiero «in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche»¹²⁴, ma che a dispetto delle apparenze «con Marx la storia continua ad essere dominio delle idee, dello spirito, dell'attività cosciente degli individui singoli od associati»¹²⁵. Aggiungerà infine che Marx, se non è «pastore armato di vincastro», resta comunque «maestro di vita spirituale e morale»¹²⁶.

Chi invece reputa queste idee rinunciabili, seguirà la via interpretativa tracciata da Luciano Pellicani, che indica nel marxismo «una religione politica orientata verso la demiurgica riplasmazione della realtà»¹²⁷, ovvero «una forma mondanizzata dell'escatologia giudaico-cristiana»¹²⁸. In altri termini, le idee travestite da fatti di cui abbiamo parlato in questo scritto non sarebbero altro che «una gnosi travestita da scienza»¹²⁹. Il socialismo marxiano, proprio come la Gnosi, ha la doppia pretesa di essere diagnosi e terapia del male radicale che affligge l'uomo. Interpreta l'alienazione come il frutto «di una caduta che ha prodotto la degradazione e il capovolgimento del mondo» e poiché la Gnosi «sa come e quando il mondo è stato invaso

123 Riassumendo un'analisi di Pellicani, Giampietro Berti sottolinea che «Marx, per dar conto del passaggio da una società precapitalistica a una società capitalistica, ha presupposto un evento di natura politica, introducendo il concetto di accumulazione originaria, vale a dire un'idea che non ubbidisce alla logica economica della generazione automatica, tipica della formazione mercantile». Senza questa idea, Marx avrebbe dovuto ammettere che il capitalismo, se non trova impedimenti, sorge in maniera spontanea data la natura universale «del movente antropologico dello scambio». G. Berti, *Capitalismo e rivoluzione nella riflessione di Luciano Pellicani*, in S. Maffettone e A. Orsini, *Studi in onore di Luciano Pellicani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 41.

124 A. Gramsci, *La rivoluzione contro il "Capitale"*, in Id., *Le Opere*, cit., p. 43.

125 A. Gramsci, *Il nostro Marx*, in Id., *Le Opere*, cit., p. 48.

126 Ivi, p. 49.

127 L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 538.

128 L. Pellicani, *Miseria del marxismo. Da Marx al Gulag*, SugarCo, Milano 1984, p. 125.

129 *Ibidem*.

dal male» essa «sa altresì come e quando esso sarà *purificato*»¹³⁰. Sennonché, l'attesa del Regno è vana, perché la dottrina marxiana, in special modo quella elaborata nel *Capitale*, non è altro che una «intricata catena di ragionamenti circolari e tautologie»¹³¹. E se la caduta dell'uomo, la corruzione del mondo, e soprattutto la sua rigenerazione finale sono eventi in gran parte immaginari, Marx non può essere né «il Galileo della scienza sociale» né, tantomeno, il fondatore di un improbabile «socialismo scientifico».

Può, però, ancora essere per noi – e non è poco! – uno studioso cruciale della storia e della società, geniale ma non infallibile, che *ha insegnato agli ultimi* a non umiliarsi chiedendo l'elemosina ai primi. Li ha invece esortati *a diventare i primi*, ossia a conquistare il proprio benessere materiale e spirituale attraverso l'azione politica. Se Marx ha peccato, ha peccato di presunzione. Nel momento in cui è andato oltre l'esortazione, profetizzando la vittoria degli ultimi, che – detto tra parentesi – non è affatto certa, ha voluto troppo da se stesso e dalla sociologia storica.

BIBLIOGRAFIA

- Bachofen J. J., *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, voll. 2, Einaudi, Torino 1988.
- Berti G., *Capitalismo e rivoluzione nella riflessione di Luciano Pellicani*, in S. Maffettone e A. Orsini, *Studi in onore di Luciano Pellicani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Bookchin M., *Il Marxismo come ideologia borghese*, in «A: Rivista Anarchica», no. 81 (Mar. 1980). Originale inglese: *Marxism as a Borgeuses Philosophy*, «Our Generation», vol. 13, n. 3, Montreal, 1979.
- Boudon R., *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Breckman W., *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Campa R., *Il problema della competenza disciplinare nella storia delle idee*, in M. Kowalewicz, *Formen der Ideengeschichte*, mentis Verlag, Munster 2014.
- Kowalewicz M., *Formen der Ideengeschichte*, mentis Verlag, Munster 2014.
- Churchich N., *Marxism and Alienation*, Associated University Presses, Crambury 1990.
- Condorcet N., *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989.
- Durand J.-P., *La sociologie de Marx* La Découverte, Paris 1995.
- Durkheim É., *Le règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaire de France, Paris 1960 (1895).
- Einstein A., *Come cambia la fisica: teoria ed esperienza*, in G. Boniolo et al. (a cura di), *Filosofia della scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

130 L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit. p. 309.

131 Ivi, p. 165.

- Engels F., *Introduzione a Le lotte di classe in Francia*, in K. Marx, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2011.
- Engels F., *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Pathfinder Press, New York 1972 (1884).
- Finley M., *The Ancient Economy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1973.
- Freund J., *Karl Marx et la sociologie dite révolutionnaire*, «Revue européenne des sciences sociales», vol. XXII, n. 66, 1984.
- Gordon Childe V., *The Dawn of European Civilization*, Alfred A. Knopf, New York 1958 (1925) [Trad. it.: *Preistoria della società europea*, Sansoni editore, Firenze 1979].
- Gouldner A. W., *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Oxford University Press, New York 1979.
- Gramsci A., *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Gumplowicz L., *Der Rassenkampf, Der Rassenkampf: Sociologische Untersuchungen*, Wagner'sche univ.-buchhandlung, 1883.
- Gunnell J. G., *The Myth of Tradition*, in P. King (a cura di), *The History of Ideas. An Introduction to Method*, Barnes & Noble books, Totowa 1983, pp. 233-255.
- Hahn R., *Pierre Simon Laplace, 1749-1827: A Determined Scientist*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2005.
- Hegel F., *Fenomenologia dello spirito*, testo a fronte, trad. di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 1995.
- Heisenberg W., *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, Sellerio, Palermo 1999.
- Hobsbawm E., *Prefazione*, in K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Jongman W., *The rise and fall of the Roman economy: population, rents and entitlement*, in P.E. Bang, M. Ikeguchi, H. Ziche (a cura di), *Ancient economies, modern methodologies. Archaeology, comparative history, models and institutions*, Edipuglia, Bari 2006, pp. 237-254.
- Kołakowski L., *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth, and Dissolution*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1978.
- Laplace P. S., *Saggio filosofico sulle probabilità*, in Id., *Opere*, a cura di O. Cambursano, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1967.
- Lefebvre H., *The Sociology of Marx*, Columbia University Press, New York 1982 (1968).
- Lo Cascio E., *Crescita e declino. Studi di storia dell'economia romana*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2009.
- Maffettone S., *Marx*, in Id., A. Orsini, *Scritti in onore di Luciano Pellicani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Malinowski B., *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London 2002 (1922).
- Marcuse H., *One Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Routledge, London and New York 2007 (1964).
- Marx K. (with F. Engels), *The German Ideology*, Prometheus Books, New York 1998.
- Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma 1958.
- Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, traduzione a cura di Paolo Ceccoli, Demetra, Bussolengo 1996 (1848).
- Marx K., *Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, in K. Marx, F. Engels, *Collected Works*, vol. 1, Moscow 1975.
- Marx K., Engels F., in *Marx and Engels Correspondence*, International Publishers, New York 1968.

- Marx K., Engels F., Lenin V., *Sulla scienza*, a cura di G. Barletta, Dedalo, Bari 1977.
- Marx K., *Il Capitale*, a cura di Eugenio Sbardella, Newton, Roma 1996.
- Marx K., *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Marx K., *Lettera ad Annenkov*, in Id., *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2011.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2011.
- Marx K., *Tesi su Feuerbach*, in Id., *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2011.
- Marx K., *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Id., *Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1975.
- Mondolfo R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1973.
- Morgan L., *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Charles Kerr & Company, Chicago 1977.
- Musto M., *Vicissitudini e nuovi studi de 'L'ideologia tedesca'*, «Critica Marxista», n. 6 (2004), pp. 45-49.
- Oldroyd D., *Storia della filosofia della scienza*, Il Saggiatore, Milano 1986.
- Orwell G., 1984, <www.planetebook.com>, 15 giugno 2015 (accesso).
- Paci M., *Lezioni di sociologia storica*, Il Mulino, Bologna 2013.
- Pareto V., *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano 1964.
- Pellicani L., *Anatomia dell'anticapitalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- Pellicani L., *Fascismo, capitalismo, modernità*, «Nuova Storia Contemporanea», vol. 15, n. 2, 2011, pp. 5-24 [Trad. ingl.: *Fascism, capitalism, modernity*, «European Journal of Political Theory», vol. 11, 4, Ottobre 2012, pp. 394-409].
- Pellicani L., *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Pellicani L., *Miseria del marxismo. Da Marx al Gulag*, SugarCo, Milano 1984.
- Popper K., Eccles J., *L'io e il suo cervello*, 3 voll., Armando Editore, Roma 2001.
- Popper K., *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, Routledge, London and New York 1995.
- Popper K., *The Poverty of Historicism*, Beacon Press, Boston 1957.
- Proudhon P.-J., *Che cos'è la proprietà*, Laterza, Bari 1978 (1840).
- Romano S. F. (a cura di), *Il pensiero di C. Marx e F. Engels. Antologia di scritti*, Sansoni, Firenze 1951.
- Rostovtzeff M., *Storia economica e sociale dell'Impero Romano*, Sansoni, Firenze 2003.
- Saccà A., *Dizionario di sociologia*, Newton, Roma 1996.
- Strauss L., *Political Philosophy and History*, «Journal of the History of Ideas», vol. 10, no. 1 (1949), pp. 30-50.
- Tasca A., *Nascita e avvento del fascismo*, 2 voll., Editori Laterza, Bari 1967.
- Tennis W., *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari 1991.
- Whewell W., *The History of Scientific Ideas*, 2 voll., John W. Parker and Son, London 1858.

PRODUZIONE SIMBOLICA E POTERE: GLI INTELLETTUALI COME CLASSE

Luciano Pellicani

LUISS University in Rome

lpelli@luiss.it

Orbis Idearum (ISSN: 2353-3900), Vol. 3, Issue 2 (2015), pp. 53–62

1.

Il ruolo politico che gli specialisti della produzione simbolica hanno svolto nelle guerre di classe che hanno accompagnato il drammatico processo di formazione e di sviluppo della Modernità è stato oscurato dalla forte propensione a vedere in essi una «classe contemplativa»¹, dedicata esclusivamente alla accumulazione e alla socializzazione del sapere e affatto priva di *libido dominandi*. Il più influente rappresentante di questo punto di vista è stato molto probabilmente Karl Mannheim. «Sebbene siano troppo differenziati per essere guardati come una sola classe – così suona la sua tesi –, c'è non di meno un nesso sociologico fra tutti i diversi gruppi di intellettuali, e precisamente l'educazione che li tiene uniti in notevole misura. Il fatto che essi partecipino di una educazione comune tende a sopprimere le differenze di nascita, di stato civile, di professione e di ricchezza e a unire questi gruppi»². Ciò fa di essi «un ceto disancorato, relativamente sciolto dalle classi»³, vale a dire una *freischwebende Intelligenz* formata prevalentemente da «rinnegati che hanno abbandonato il loro stratum parentale», i quali, proprio per questo, possono affiliarsi volontariamente a una delle diverse classi in lotta per il potere, oppure compiere quella che è la loro missione «naturale»: svolgere la funzione di «avvocati destinati a tutelare gli interessi spirituali di tutta l'umanità»⁴.

Questa concezione dell'intelligenza, per quanto più prescrittiva che descrittiva, è stata accettata, più o meno esplicitamente, dalla maggior parte degli scienziati sociali e dei filosofi, i quali si sono rifiutati di vedere nel gruppo cui essi appartengono una classe con interessi distinti da quelli delle altre. Il fatto è che qui l'oggetto

1 La definizione si trova nelle *Considerazioni sul potere spirituale* di A. Comte (*Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze 1969, p. 269).

2 K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1965, p. 117. *Ibidem*, p. 155.

3 K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1967, p. 143.

4 K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit. p. 158.

e il soggetto dell'analisi coincidono, sicché, più che una interpretazione, si tratta di una auto-interpretazione e, come tale, carica di un soggettivismo supplementare. Il che spiega agevolmente perché l'immagine che essi hanno costruito e diffuso dell'intelligenza sia estremamente edificante: una élite pura e disinteressata, che persegue esclusivamente la ricerca della Verità e del Bene. Inoltre, gli intellettuali, rifiutandosi di considerare il loro gruppo di appartenenza una classe, hanno avanzato surrettiziamente la tesi che solo essi sono in grado di sfuggire ai condizionamenti sociali. Una strana eccezione sociologica, di cui spesso si sono compiaciuti e che ha permesso loro di vedersi come una parte della società "separata", assolutamente diversa dalle altre in quanto "liberata", attraverso l'esercizio critico della ragione, dai pregiudizi e dai luoghi comuni imperanti.

Tuttavia, la teoria di Mannheim ha suscitato vivaci contestazioni. Friedrich Hayek non ha esitato a definire "gratuita" la pretesa degli intellettuali di non essere influenzati nelle loro scelte politiche da interessi di classe⁵. Robert Merton ha evidenziato il carattere paralogistico del concetto di *freischwebende Intelligenz*. Mannheim – egli ha osservato – ha cercato di sfuggire all'«anarchia intellettuale» cui portava la sua teoria del condizionamento esistenziale e sociale del pensiero attribuendo agli intellettuali la stessa misteriosa facoltà che Hegel ha creduto di vedere nella "classe generale" e Marx nel "proletariato für sich", in virtù della quale essi si pongono come gli osservatori disinteressati e obbiettivi della società e dei suoi problemi. Ma questa tesi è chiaramente insostenibile: essa ricorda – osserva ironicamente Merton – «gli sforzi del barone di Munchhausen di emergere da una palude tirandosi per i baffi»⁶. Analoga l'obiezione rivolta da Joseph Schumpeter. Secondo Mannheim – ha argomentato Schumpeter – «tutti sono vittime di illusioni ideologiche eccetto il moderno intellettuale radicale, che certamente è ben saldamente assiso sulla roccia della verità, giudice imparziale di tutte le cose umane. Ora, nulla è più ovvio del fatto che quell'intellettuale non è che un fascio di pregiudizi, molto spesso professati con tutta la forza derivante da una convinzione sincera. Ma a parte ciò, non possiamo seguire Mannheim nella sua fuga attraverso l'uscita di sicurezza, perché abbiamo pienamente accettato la tesi dell'ubiquità del pregiudizio ideologico e perciò non possiamo vedere, nella convinzione di certi gruppi di essere liberi da esso, nient'altro che un aspetto particolarmente aberrante del loro stesso sistema di illusioni»⁷.

Ancora più secca la critica che Werner Stark ha mosso alla concezione a-classista dell'intelligenza. Dopo aver denunciato la tesi di Mannheim come un autentico auto-inganno ideologico che scambia l'ideale per il reale, egli ha affermato con la massima decisione che «l'intelligenza non è una classe svincolata, ma, come tutte le altre, vincolata alla sua particolare collocazione sociale, visione del mondo e zona

5 F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Macmillan, Londra 1967, p. 182.

6 R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna 1967, p. 813.

7 J. A. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, Boringhieri, Torino 1972, p. 44.

di interessi»⁸. In effetti, se si parte da una concezione realistica delle classi sociali, è difficile vedere nei professionisti della produzione simbolica un gruppo privo di interessi di classe. In particolare, secondo il materialismo storico il criterio fondamentale per individuare le classi all'interno di una data società è lo specifico ruolo che un gruppo sociale svolge nella sfera della produzione e della riproduzione della vita materiale, nonché il rapporto che esso ha con i mezzi di produzione: il gruppo che possiede questi ultimi è la classe dominante – la borghesia imprenditoriale nella società capitalistica –; il gruppo che ne è escluso è la classe dominata. Senonché, quelli che Marx chiama gli “ideologi borghesi” non appartengono né alla prima classe né alla seconda, per quanto egli sia stato particolarmente ambiguo al riguardo. Essi non posseggono gli strumenti di produzione – quindi non fanno parte della borghesia imprenditoriale – e tuttavia non sono dei nullatenenti, dato che posseggono un sapere altamente qualificato che li pone al di sopra dei produttori diretti; e posseggono soprattutto una notevole capacità di manipolare i simboli, grazie alla quale sono “naturalmente” destinati ad esercitare la leadership nelle organizzazioni di lotta dei lavoratori e nei movimenti di protesta e di contestazione. Questo sapere e questa abilità costituiscono un vero e proprio “capitale occulto”. Ciò ha portato Stark a sostenere una tesi assai radicale, secondo la quale «mescolata a tutte le altre lotte che si svolgono nell'arena contemporanea, vi è anche una definita lotta di classe che si svolge fra gli intellettuali in cerca di potere, e i capitani di industria che non lo vogliono perdere. Pensare che gli intellettuali se ne stiano da parte, non influenzati, distaccati, predestinati ad agire da arbitri nel campo della manovra politica, è vivere nell'Utopia, non in Inghilterra, in Francia o negli Stati Uniti»⁹.

Ma l'attacco più devastante alla natura a-classista dell'intelligenza è stato scagliato da Alvin Gouldner in un saggio dall'eloquente titolo *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, dove egli ha formulato la tesi secondo la quale la rivoluzione industriale, allargando progressivamente la sfera dei fruitori del sapere, ha reso possibile la formazione di una vasta «borghesia culturale che si appropria privatamente dei vantaggi di un capitale culturale prodotto storicamente e collettivamente»¹⁰. Tale borghesia culturale – composta da tutti coloro che hanno accesso a quella particolare forma di capitale che è il sapere –, secondo Gouldner, è la Nuova Classe, la cui base economica è, per l'appunto, il “capitale culturale” di cui ha il monopolio e che essa spende come risorsa strategica per massimizzare il suo potere e i suoi privilegi. Il che avviene – sempre secondo Gouldner – attraverso due strategie fondamentali: il Welfare State e lo Stato socialista. Il significato storico-politico di tali strategie non è affatto l'emancipazione dei lavoratori dal do-

8 W. Stark, *Sociologia della conoscenza*, Comunità, Milano 1963, p. 389.

9 Ivi, p. 392.

10 A. W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Oxford University Press, New York 1979, p. 19.

minio del capitale – come amano interpretarlo gli ideologi attivi della Nuova Classe –, bensì la trasformazione della borghesia culturale in classe dominante. Una tesi, questa, che Gyorgy Konrad e Ivan Szelenyi avevano già formulato, con riferimento alle così dette “democrazie popolari”, nella loro monografia sulla «marcia verso il potere degli intellettuali», dove erano descritte le mosse strategiche compiute dall'intelligenza – prima fra tutte quella di abolire le leggi del mercato – per trasformare il suo monopolio del sapere in monopolio del potere¹¹.

2.

Alla luce di tutto ciò, è difficile non giungere alla conclusione che l'intelligenza è una classe, la quale si caratterizza non solo per le sue specifiche funzioni sociali – l'elaborazione e la trasmissione del sapere, la direzione spirituale delle masse, ecc. –, ma anche per il fatto di essere portatrice di interessi particolari, a dispetto del fatto che essa ha costantemente preteso di essere l'unico gruppo capace di rappresentare gli interessi generali. Una pretesa, questa, chiaramente ideologica, contro la quale Gramsci ha opportunamente polemizzato¹². Che vi siano stati intellettuali che abbiano dedicato la loro vita alla difesa di interessi trascendenti quelli della loro classe, non è contestabile; che questa sia stata l'unica direzione verso la quale gli specialisti della produzione simbolica si siano mossi, è confutato dalla realtà storica. Infatti, non è difficile scorgere nel grandioso progetto di riplassmare demiurgicamente la società secondo i dettami della Scienza la “razionalizzazione” di un preciso interesse di classe: quello dell'intelligenza alienata che aspira a prendere nelle sue mani la leadership politica e a trasformarsi in classe dominante.

L'origine della moderna classe intellettuale conforta questa tesi, come risulta dall'analisi sociologica della civiltà rinascimentale fatta da Alfred von Martin. Le trasformazioni economiche e culturali della società europea prodotte dalla espansione del mercato capitalistico fecero emergere, fra il XIV e il XVI secolo, due nuove classi: quella dei letterati umanisti e quella dei grandi uomini di affari. Entrambe si consideravano superiori al “volgo”, che esse disprezzavano profondamente e con il quale non volevano assolutamente confondersi. Nello stesso tempo si contrapponevano polemicamente alle tradizionali classi dominanti: l'aristocrazia guerriera e l'alto clero. Tuttavia, per quanto accomunate dalle stesse avversioni, fra queste due nuove classi l'intesa era cosa assai problematica. Disponevano di un capitale di diversa natura e i loro rispettivi valori erano antitetici. Gli intellettuali si appoggiavano al sapere e consideravano la virtù – l'educazione spirituale – il valore supremo; i grandi mercanti, invece, erano ascisi al pieno potere sociale grazie alla ricchezza accumulata personalmente e consideravano il denaro l'unico metro per

11 G. Konrad e I. Szelenyi, *La marche au pouvoir des intellectuels*, Seuil, Parigi 1979.

12 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1515.

valutare uomini e cose. Di qui la tendenza di queste due “elette” a disprezzarsi reciprocamente. Di più. L'intelligenza, «che si credeva investita di una missione spirituale, in quanto élite della classe da dove proveniva, desiderava che questa classe la riconoscesse come la sua rappresentante spirituale»¹³. Il che non poteva avvenire, poiché altro era il codice assiologico che regolava la condotta della borghesia, tutta concentrata nella massimizzazione del profitto e nella accumulazione della ricchezza. Il risultato inevitabile fu che si produsse «un sentimento di interna ribellione dell'intelligenza borghese – composta da individui orgogliosi della propria individualità – contro la massa della borghesia, e specialmente della borghesia come classe mercantile, come professione commerciale. L'uomo che dispone solo del suo capitale mentale e che di esso aspira a vivere può esistere solo all'interno di una borghesia, però si sente tenuto in una posizione di inferiorità, e reagisce, risentito, di fronte al disprezzo, troppo borghese, che per l'intelligenza sente questa classe proprietaria, accumulatrice di ricchezza, potente sia economicamente che politicamente»¹⁴.

L'analisi di von Martin è particolarmente istruttiva in quanto permette di intendere le ragioni della propensione che gli intellettuali hanno mostrato, soprattutto negli ultimi due secoli, verso i movimenti di contestazione della società capitalistica¹⁵. Questa ai loro occhi non può non apparire come strutturalmente incapace di realizzare quei valori supremi che essi ritengono di incarnare. In effetti, la società capitalistica è caratterizzata dal predominio dei valori materiali «su tutti gli altri valori, con la conseguenza che l'economia imprime il suo stampo su tutti i campi della società e della cultura»¹⁶. L'alienazione e il senso di impotenza degli intellettuali di fronte al mondo che li circonda¹⁷ derivano proprio dall'incompatibilità fra il ruolo di guide spirituali che essi aspirano a svolgere e la specifica natura di una organizzazione sociale ruotante su valori e forze ad essi profondamente estranei. Gli intellettuali spesso sentono la realtà in cui vivono aliena poiché la percepiscono tutta pervasa da interessi puramente materiali, sicché non riescono a vedere in essa i segni della loro azione pedagogica. La loro naturale vocazione è quella di dirigere le coscienze, di indicare gli scopi della vita, di produrre una profonda trasformazione dell'ethos pubblico. Essi sono dolorosamente offesi dal fatto che la società moderna, in quanto società a dominanza economica, sottraendosi pervicacemente all'influenza dei loro messaggi, si rifiuta di riconoscerli come guide spirituali¹⁸.

13 A. von Martin, *Sociologia del Renacimiento*, Fondo de Cultura Economica, Città del Messico 1946, p. 67.

14 Ivi, p. 68. Stranamente, però, von Martin, pur essendosi formato alla scuola di Karl Mannheim, non prese in esame il ruolo svolto dai chierici declassati, i quali forgiarono le armi spirituali dei movimenti millenaristici di protesta e ne assunsero anche la direzione politica.

15 W. Sombart, *Il socialismo tedesco*, Il Corallo, Padova 1981, p. 13.

16 Su questo punto si veda l'opera di C. Wilson, *The Outsider*, Gollancz, Londra 1967.

17 Cfr. G. P. Prandstraller, *L'intellettuale-tecnico*, Comunità, Milano 1969, pp. 26-27.

In realtà, gli intellettuali tendono a sottovalutare la loro influenza sulla vita sociale. Certo, nel breve periodo questa influenza è superficiale o addirittura insignificante; ma alla distanza essa è notevole poiché “presto o tardi sono le idee, non gli interessi costituiti, che sono pericolose sia in bene che in male”. A ben guardare, gli uomini perseguono i loro interessi materiali e spirituali in base a ciò che essi credono sia la realtà, vale a dire in base a immagini del mondo che essi non hanno costruito, bensì assorbito durante il processo di socializzazione e che si sono trasformate in senso comune. E sono precisamente gli intellettuali gli specialisti della elaborazione delle immagini del mondo; sono essi coloro che costruiscono, nei loro laboratori mentali, «il punto di vista sulla base del quale la società agirà in un futuro non distante»¹⁹. Insomma, e per usare una icastica immagine di Ortega y Gasset, «da ciò che oggi l'intellettuale comincia a pensare dipende quello che si vivrà nelle piazze domani»²⁰ – purché, ovviamente, vi siano adeguati canali di comunicazione che permettano la trasmissione e la diffusione capillare dei messaggi.

Si può quindi concludere che gli intellettuali incidono profondamente sulla realtà sociale, ma «indirettamente, alla distanza, con le idee: modificando il nostro modo di valutare e interpretare il mondo, fabbricando le nostre visioni del mondo»²¹.

Senonché, questo potere di cui dispone lo specialista della produzione spirituale – il potere delle idee – non è diretto. Accade che «tra l'intellettuale ed il suo pubblico potenziale si trovano le strutture tecniche, economiche e sociali, che sono possedute e manovrate da altri»²². Inoltre, le idee, per acquistare efficacia, devono cessare di essere delle idee e trasformarsi in credenze, dogmi, standard intellettuali e morali, cioè in modi di sentire e di pensare profondamente radicati²³. Il che richiede tempi lunghi, dal momento che un'idea non può diventare in un luogo comune dall'oggi al domani. Ciò ha conseguenze psicologiche particolarmente gravi. La lentezza con la quale le nuove idee si convertono in usi vigenti dà all'intellettuale, per quanto elevato possa essere il prestigio da cui è circondato, la sensazione di parlare in un deserto e di essere circondato da indifferenza o addirittura da ostilità. I suoi strumenti d'azione sono le parole, ma queste sembrano sfiorare la realtà senza lasciare traccia alcuna. Il che, naturalmente, non può non generare un senso di frustrazione che, al limite, può trasformare l'intellettuale in un “uomo del risentimento” o addirittura in un nevrotico²⁴.

18 J. M. Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, Torino 1971, p. 527.

19 F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, cit., p. 182.

20 J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, SugarCo, Milano 1985, p. 85.

21 G. Sartori, *Per una definizione della scienza politica*, in ID. (a cura di), *Antologia di scienza politica*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 21.

22 C. Wright Mills, *Sociologia e conoscenza*, Bompiani, Milano 1971, p. 50.

23 Sulla distinzione fra idee-invenzioni e credenze-istituzioni è di fondamentale importanza il saggio di Ortega y Gasset, *Idee e credenze*, in *Aurora della ragione storica*, SugarCo, Milano 1983.

3.

L'obiezione che spesso viene fatta alla tesi secondo la quale gli intellettuali costituiscono una classe è che essi hanno offerto imparzialmente i loro servizi a tutti i partiti e a tutte classi sociali. Tuttavia questo argomento, sostenuto con particolare decisione da Roberto Michels²⁵, non può essere considerato decisivo. Nessuno ha mai negato che gli operai costituiscono una classe con interessi distinti da quelli delle altre; eppure in nessun paese essi si sono identificati in maniera compatta con un unico partito. Al contrario, a seconda delle circostanze storiche, essi hanno oscillato dall'estrema sinistra all'estrema destra. Pertanto, dire che gli intellettuali costituiscono una classe, non significa sostenere che essi siano sempre uniti, né, tanto meno, che il loro comportamento politico sia orientato costantemente in un'unica direzione. Vuol dire semplicemente cercare di spiegare tramite una variabile strutturale – la situazione di classe – la tendenza degli intellettuali, la cui intensità è inversamente proporzionale al grado di integrazione nella società, ad opporsi in termini radicali all'ordine capitalistico-borghese e ad auspicare l'avvento di una organizzazione sociale di tipo nuovo nella quale i valori della cultura – e gli uomini che li incarnano – sarebbero finalmente dominanti.

Ma vi è un'altra ragione che spiega l'ostilità della tesi qui sostenuta: è l'immagine marxiana delle classi e delle lotte di classe che ha avuto un effetto così abbagliante da rendere invisibili fatti storici di grande rilievo. Marx ha concepito le classi come entità chiuse, impermeabili e orientate in maniera compatta su tutte le questioni fondamentali della vita politica in omaggio al principio secondo il quale «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»²⁶. In aggiunta, Marx ha creduto di vedere nel conflitto borghesia-proletariato non solo il tema dominante della società capitalistica, ma addirittura quello capace di assorbire tutti gli altri conflitti di interesse. Che la lotta fra il Capitale e il Lavoro abbia riempito di sé l'età moderna non può essere messo in dubbio. Essa, in effetti, è consustanziale a un sistema che, essendo centrato sulla combinata mercato-democrazia pluralistica, genera, si potrebbe dire fisiologicamente, quella che Raymond Aron ha chiamato una «costante agita-

24 Sartre è stato l'esempio più tipico dell'intellettuale che, pur avendo conseguito un prestigio e una fama internazionali, ha vissuto in uno stato di impotenza e di frustrazione permanente. «Per lungo tempo – egli ha confessato – ho preso la penna per una spada: oggi io conosco la nostra impotenza» (*Les mots*, Gallimard, Parigi 1964, p. 211). Ciò spiega la sua ammirazione per Togliatti, che gli appariva come il prototipo dell'intellettuale-politico che era in grado, simile al filosofo-governante di Platone, di agire direttamente sulla realtà e di guidare le masse verso le mete indicate dalla filosofia. E spiega altresì, almeno in parte, l'accecante fascino che sull'autore della *Nausea* ha esercitato il progetto comunista di riplasmare l'esistente alla luce del marxismo (Cfr. L. Pellicani, *Il marxismo immaginario di Sartre*, in Id., *I nemici della Modernità*, Ideazione, Roma 2000).

25 R. Michels, *Intellectuals*, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York 1932, vol. VIII, p. 119.

26 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 11.

zione»²⁷ alimentata da coloro che non hanno altra risorsa economica che la loro forza-lavoro. Quel che è discutibile è che la lotta fra gli *haves* e gli *have-nots* sia l'unico conflitto di interessi esistente all'interno delle società capitalistiche. Inoltre, la tesi di Marx è chiaramente ideologica – vale a dire una “mistificazione oggettiva”, per usare una espressione del suo stesso arsenale terminologico – in quanto permette di presentare certe forme di lotta contro la borghesia plutocratica come lotte del proletariato e per il proletariato, mentre non di rado i reali protagonisti e i più direttamente interessati alla contestazione frontale del sistema capitalistico sono stati i settori marginali della moderna classe intellettuale.

Gli studi di Max Nomad a questo proposito sono estremamente istruttivi²⁸. Nomad si rifà esplicitamente al rivoluzionario polacco Jan Wacław Machajski²⁹, il quale, proseguendo la devastante – e profetica – critica del marxismo condotta da Bakunin³⁰, aveva indicato nello sviluppo ipertrofico della classe intellettuale uno dei fenomeni socialmente e politicamente più rilevanti della società moderna. Questa classe si stava progressivamente gonfiando di semi-intellettuali frustrati e alienati, i quali avevano assunto un atteggiamento di radicale contestazione del sistema capitalistico e si erano presentati sulla scena politica come i disinteressati avvocati delle classi lavoratrici. Da questo doppio fenomeno – quello del proletariato industriale che andava faticosamente prendendo coscienza dei propri interessi di classe e quello degli intellettuali *déclassé* che cercavano, assumendo la leadership della lotta contro il capitalismo, di sottrarsi al processo di proletarianizzazione che li minacciava – era sorto il movimento socialista. Il quale, oltre ad essere l'organizzazione della protesta operaia, era anche lo strumento attraverso il quale i settori marginali dell'intelligenza europea cercavano di ascendere al pieno potere sociale e politico tramite la “colonizzazione” del proletariato industriale³¹.

Analogamente a Machajski, Gustave Le Bon alla fine del secolo scorso aveva indicato nelle frustrazioni della folta schiera di intellettuali privi di un sapere specialistico che la diffusione dell'istruzione superiore gonfiava a vista d'occhio una

27 R. Aron, *La lutte de classes*, Gallimard, Parigi 1964, p. 227.

28 M. Nomad, *Aspects of Revolt*, The Noonday Press, New York 1961, e *Apostles of Revolution*, Collier Books, New York 1961. Un esame critico delle tesi di Nomad si trova in P. Mattick, Ribelli e rinnegati, Musolini, Torino 1976, pp. 45 e ss.

29 Degli scritti di Machajski è disponibile una antologia dal titolo *Le socialisme des intellectuelles* (Seuil, Parigi 1979) preceduta da un lungo saggio introduttivo di Alexandre Skirda.

30 Bakunin aveva visto negli intellettuali *déclassé* che infestavano il movimento socialista europeo dei «rivoluzionari dottrinari che si erano assunta la missione di distruggere i poteri e gli ordini esistenti per creare sulle loro rovine la propria dittatura» (*Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 148) e aveva indicato nel marxismo la filosofia che meglio era in grado di legittimare tale missione nascondendo allo sguardo dei lavoratori il suo reale significato di classe.

31 Non diversa la tesi di Georges Sorel: «La vera vocazione degli intellettuali è lo sfruttamento della politica; essi vogliono persuadere gli operai che il loro interesse è quello di portarli al potere e di accettare la gerarchia delle capacità, che mette gli operai sotto la direzione degli uomini politici» (*Materiaux d'une theorie du proletariat*, Rivière, Parigi 1929, vol. I, p. 98).

fonte di tensione permanente. «Poiché il numero degli eletti è limitato – si legge nella celebre *Psicologia delle folle* –, quello dei malcontenti è per forza immenso. Questi ultimi sono pronti a tutte le rivoluzioni, quali che ne siano i capi o gli scopi. Con l'acquisizione di conoscenze inutilizzabili l'uomo si trasforma sempre in un ribelle»³².

In effetti, sembra connaturato al modo d'essere proprio del capitalismo industriale di generare, nel seno della "classe contemplativa", una sotto-classe di intellettuali che non possono non essere profondamente insoddisfatti della società in cui vivono, visto che questa si palesa incapace di garantire *chances* di vita all'altezza delle loro elevate aspettative. Lo squilibrio fra status e aspettative legittime genera il fenomeno della privazione relativa e quest'ultimo può portare alla secessione dell'intellighenzia declassata, la quale, sentendosi esclusa da quello che essa considera il suo posto "naturale", tende a costituirsi come gruppo alieno polemicamente orientato contro l'ordine esistente e i suoi valori di base. In tal modo, attraverso una serie di processi psicologici a catena, si verifica quella che Giovanni Sartori ha chiamato la «fuoriuscita politico-rivoluzionaria dell'intellettuale dalla piattaforma di origine» e la conseguente formazione dell'intellighenzia radicale, «caratteristicamente insofferente al proprio tempo ed in rivolta contro il proprio mondo, raggruppata in modo compatto, ed impegnata come tale a prendere le redini del corso storico guidandolo di forza verso soluzioni di società di ragione»³³.

Né si può dire che la secessione rivoluzionaria dell'intellighenzia sia stato un fenomeno esclusivamente russo, per quanto non v'è dubbio alcuno che in Russia esso abbia assunto caratteri specifici. Al contrario, esso – per le ragioni indicate – ha accompagnato come un'ombra la rivoluzione industriale, contribuendo potentemente a creare quella «atmosfera di quasi universale ostilità» nei confronti della società capitalistico-borghese che Schumpeter ha magistralmente analizzato e nella quale ha giustamente indicato la principale source del carattere rivoluzionario assunto dalla lotta di classe fra gli *haves* e gli *have-nots*³⁴. In effetti, tutto sembra indicare che mentre il riformismo è stato la risposta spontanea della classe operaia al trauma generato dall'accumulazione selvaggia del capitale, il rivoluzionarismo è stato la soluzione proposta dagli intellettuali alienati: una soluzione per nulla proletaria, anche se i rivoluzionari hanno sempre preteso, contro l'evidenza dei fatti, che essa era l'unica politica rispondente agli "interessi reali" del proletariato.

32 G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970, p. 130.

33 G. Sartori, *Intellettuali e intelligenzia*, in «Studi Politici», 1953, n. 1-2, p. 30.

34 J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Comunità, Milano 1964, pp. 139-150.

BIBLIOGRAFIA

- Aron R., *La lutte de classes*, Gallimard, Paris 1964.
- Bakunin M., *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano 1968.
- Comte A., *Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze 1969.
- Gouldner A. W., *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Oxford University Press, New York 1979.
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975.
- Hayek F. A., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Macmillan, London 1967.
- Keynes J. M., *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, Torino 1971.
- Konrad G., Szelenyi I., *La marche au pouvoir des intellectuels*, Seuil, Paris 1979.
- Le Bon G., *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970.
- Makhaïski J. W., *Le socialisme des intellectuelles*, Seuil, Paris 1979.
- Mannheim K., *Essays on the Sociology of Culture*, Routledge and Kegan Paul, London 1967.
- Mannheim K., *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1965.
- Marx K., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957.
- Mattick P., *Ribelli e rinnegati*, Musolini, Torino 1976.
- Merton R. K., *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna 1967.
- Michels R., *Intellectuals*, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York 1932, vol. VIII.
- Nomad M., *Apostles of Revolution*, Collier Books, New York 1961.
- Nomad M., *Aspects of Revolt*, The Noonday Press, New York 1961.
- Ortega y Gasset J., *Idee e credenze*, in Id., *Aurora della ragione storica*, SugarCo, Milano 1983.
- Ortega y Gasset J., *Il tema del nostro tempo*, SugarCo, Milano 1985.
- Pellicani L., *Il marxismo immaginario di Sartre*, in Id., *I nemici della modernità*, Ideazione, Roma 2000.
- Prandstraller G. P., *L'intellettuale-tecnico*, Comunità, Milano 1969.
- Sartori G., *Intellettuali e intelligentzia*, in «Studi Politici», 1953, n. 1-2.
- Sartori G., *Per una definizione della scienza politica*, in Id. (a cura di), *Antologia di scienza politica*, Il Mulino, Bologna 1970.
- Sartre J. P., *Les mots*, Gallimard, Paris 1964.
- Schumpeter J. A., *Storia dell'analisi economica*, Boringhieri, Torino 1972.
- Sombart W., *Il socialismo tedesco*, Il Corallo, Padova 1981.
- Sorel G., *Materiaux d'une theorie du proletariat*, Rivière, Paris 1929.
- Stark W., *Sociologia della conoscenza*, Comunità, Milano 1963.
- Von Martin A., *Sociologia del Renacimiento*, Fondo de Cultura Economica, Ciudad de México 1946.
- Wilson C., *The Outsider*, Gollancz, London 1967.
- Wright Mills C., *Sociologia e conoscenza*, Bompiani, Milano 1971.

HEROES AND ENEMIES: WORLDVIEW AS THE MAIN DETERMINING FACTOR IN THE EMERGENCE OF CENTRAL AND EASTERN EUROPEAN IDENTITIES AFTER THE FIRST WORLD WAR*

Michel Henri Kowalewicz

Jagiellonian University in Krakow

michel.kowalewicz@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353-3900), Vol. 3, Issue 2 (2015), pp. 63–80

I.

Usually the question of the beginning poses the most hitches for the inquiry of the past. The flagship example is an age-old question about the origin of the world or the efficient cause of the world *creation*, which has drawn the attention of thinkers from antiquity onwards.

Reference to the beginning and driving force of the world allowed one to establish a sense of order in antiquity, which the Greeks called *κόσμος* (*kósmos*), maintained by subsequent hypotheses, and characterized often by a *mélange* of truth and invention. That is why the ancient Greeks were able to extract the forms of discourse on the past (*ιστορία*; *istoría*), clearly demarcating *ἀλήθεια* (*alátheia*) from *δόξα* (*dóxa*). The combination of truth and fiction Greeks called *μῦθος* (*mythos*) that fulfilled educational functions by future generations and thus reinforced collective memory.

In the second half of the twentieth century, Roland Barthes devoted attention in his *Mythologies* to the distinction between *δόξα* and *μῦθος*, whereby the former meets system function, while the latter sign was understood to be a tool of ideology.¹ The “myth,” as a form of discourse about the past, draws its roots therefore in antiquity, not only Greek but also Hindu or Chinese. Mythology, as the

* This is a version of the statement “Heroes and enemies: *Weltanschauung* and the Emergence of Central and Eastern National Identities after the First World War,” presented at the International conference “National Identities in Central Europe in the Light of Changing European Geopolitics 1918–1948,” held on June, 29, 21015 in Brno, Czech Republic.

1 Cf. R. Barthes (1957), *Mythologies*, Paris: Seuil.

science of myths, was a relatively late product, as it was coined in the seventeenth century, and the notion of ideology, as the logic of ideas, in the eighteenth century. The Early Modern Times with the “Quarrel of the Ancients and the Moderns” will bring therefore not only the hullabaloo of new ideas with old, not just the fascination for the Enlightenment, the interest for the beginnings of *history*, scientifically studied, but also the attention for phenomena less rationally explicable, deeply immersed in *myths* and stories out of this world. Although the fascination with the notions of *utopia*, *myth* and *ideology* will appear in the nineteenth century, it is only the twentieth century that the consequences of these interests would float on the border between the *appearance* and the *reality*, what—according to Whitehead—seduced the West since the days of Plato.² The blurring line between Goethe’s *Dichtung und Wahrheit* (*Poetry and Truth*)³ in the discourse of the public sphere became a reality in the thirties, thanks to *The Myth of the Twentieth Century* by Alfred Rosenberg.⁴ But not every myth, created in the twentieth century led to so gigantic disaster. Since the beginning of the twentieth century myths had become a part of the political discourses that merged thinking on the ideas of the *nation* or *country*, with those regarding the world, *fatherland* or *homeland*. Nevertheless, in the middle of the century, in 1946 was published Ernst Cassirer’s posthumous book *The Myth of the State*⁵ and, three years later, in *Nineteen Eighty-Four*⁶ George Orwell diagnosed the uses of the past in politics that the Greeks appointed πολιτικός (*politikós*), and essentially signified the theory and practice of influencing other people.⁷ Since the 1970s the topic of political myths has gained in importance within Anglo-Saxon political theory.⁸ At the start of the second millennium the so-called “Clash of Civilizations” marked the return of myths not only on the national level, but also on the level of entire civilizations.

2 Cf. A. N. Whitehead (1933), *Adventures of Ideas*, New York: Simon & Schuster, p. 209 ff.

3 Cf. J. W. von Goethe (1811), *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*, Tübingen: Cotta.

4 Cf. A. Rosenberg (1930), *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München: Hoheneichen-Verl.

5 Cf. E. Cassirer (1946), *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press.

6 Cf. G. Orwell (1949), *Nineteen Eighty-Four*, London: Secker & Warburg.

7 Cf. G. Orwell (1949), *Nineteen Eighty-Four*, p. 24: “The Party said that Oceania had never been in alliance with Eurasia. He, Winston Smith, knew that Oceania had been in alliance with Eurasia as short a time as four years ago. But where did that knowledge exist? Only in his own consciousness, which in any case must soon be annihilated. And if all others accepted the lie which the Party imposed—if all records told the same tale—then the lie passed into history and became truth. ‘Who controls the past,’ ran the Party slogan, ‘controls the future: who controls the present controls the past.’ And yet the past, though of its nature alterable, never had been altered. Whatever was true now was true from everlasting to everlasting. It was quite simple. All that was needed was an unending series of victories over your own memory. ‘Reality control’, they called it: in Newspeak, ‘doublethink.’”

8 Cf. H. Tudor (1972), *The Political Myth*, London: Pall Mall; Ch. Flood (1996), *Political Myth*, New York: Garland Pub; Ch. Bottici (2007), *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge: Cambridge University Press; R. Boer (2009), *Political Myth: on the Use and Abuse of Biblical Themes*, Durham: Duke University Press.

II.

It would not be an oversimplification to state that the eighteenth century gave birth to the essential elements of modern politics: importantly, new visions of law and statehood, as well as attempts at their violent implementation. New and old socio-political accounts—competing with each other—generated new patterns and gave birth to new notions such as the “nation-state” and “citizenship.” These developments occurred in a wider current of growing interest in the past, understood not only in terms of continuity (e.g. of empires, kingdoms, principalities or republics), but also as a newly construed, continuous entity, namely, the notion of *fatherland* or *homeland*, with its proper nation and language. Therefore, in the nineteenth century, the ideas of *fatherland* and *nation* increasingly influenced discourse in the public sphere, as affected not only by those in power, but also by the “body politic”, the broader, everyday concerns of citizens. These developments were not only built upon the foundation of preexisting territories, which could be defended (like Russia during the Napoleonic wars), for which nations could vie (like Poles at all possible fronts), or that could be won (as overseas colonies or Eastern European lands), but also upon new strategies of national development.

The classic example of such development is Germany, whose appearance on the map as a single entity was marked by the development of a national consciousness on the basis of idealist philosophy and the development of science within a reworked education system (*Bildung*). The fruits of these efforts were especially pertinent at the beginning of the twentieth century when we see the development of the notion of *ideology*, as the logic of ideas, and *Weltanschauung* (*worldview*), as the view of the world. The nineteenth century was thus not only a period of great thinkers, systems, utopias and ideologies, but also of the rapid growth of the concept of *Weltanschauung*, according to which the world was ordered and its particular components evaluated according to the ethical, moral, aesthetic and economic spheres. Thus, in the beginning of the twentieth century, Europe was a scene not only of military and technological hostilities, but also of philosophical and ideological confrontations. World War I brought with it a new meaning of “heroic,” stimulated by the power of ideas, words, and technology, among them, military and pharmacological inventions (e.g. diacetylmorphine marked since 1895 by the German drug company Bayer under the trademark name “Heroin”). Clarity was won, as influenced by the concept of *Weltanschauung*, thanks to the dichotomous ordering of the world into *truth* and *falsehood*, *black* and *white*, *good* and *evil*, *heroes* and *enemies*.

In the ambiance of ideological and military confrontations, “heroism” advanced gradually—above all in the first decades of the twentieth century and especially since 1905—to a secular form of “holiness,” the quintessence of virtue, an ideal worthy of the “ultimate sacrifice.” Equally simplified, the “enemy” became that,

which was to be destroyed, and doing so, the task of the “hero.” The end of the First World War brought far-reaching changes in the geopolitics of Europe: on the map appeared a new country, Czechoslovakia, as well as a re-emerged Poland. Although First World War ended with an armistice, the ideological confrontations were compounded in all areas of the public sphere. This was possible thanks to the various reformulations of the notion of *Weltanschauung* in all parts of Europe, which intertwined with the creation of new coalitions of ideas and ideological interests. The notions of “hero” and “enemy” would also gain new, and freshly amplified, significance.

But what does this strange word mean—*Weltanschauung*—this word that we can find in both French and English dictionaries?⁹ It is the representation of the world, to which whole systems of values is subordinated.¹⁰ This idea of the world could be a bone of contention between particular states, groups of people or single persons. In the beginning of the twentieth century Heinrich Gomperz in Austria¹¹ and Wilhelm Dilthey in Germany proposed distinct theories of this concept.¹² After the First World War the notion appear in Georg Simmel’s posthumously published work on *Lebensanschauung* and in Karl Jaspers’ *Psychologie der Weltanschauungen*.¹³ In the interbellum period, the concept itself would be—on one hand—a key word of German philosophy within all possible streams of thought and—on the other hand—a frequently used passe-partout of the Third Reich, as Victor Klemperer observed in his diary *Lingua Tertii Imperii*.¹⁴ It is difficult to anticipate how this concept will develop further. This is because it has nourished different approaches: from patriotic or nationalistic (in the British sense of the term) to the totalitarian (national socialist of the Third Reich or communist of the Soviet Union). The potential danger of this concept can be seen in the official song of the Hitler-Jugend: “Today we have Germany, and tomorrow the whole world” (“Und heute gehört uns Deutschland und morgen die ganze Welt.”).¹⁵ There are

9 Cf. M. H. Kowalewicz (2013), ‘Übersetzungsprobleme des Begriffs ‘Weltanschauung.’ In: Archiv für Begriffsgeschichte 55, p. 237-249.

10 Cf. H. Rickert (1920-21), *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte*. In: Logos 9, p. 1-42.

11 Cf. H. Gomperz (1905-1908), *Weltanschauungslehre: ein Versuch, die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten*, Jena: E. Diederichs., 2 Vols.

12 Cf. W. Dilthey (1910): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt, Abhandlung der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin: Verl. der Königl. Akademie der Wissenschaften; M. H. Kowalewicz (2013), *Dilthey’s Kritik der Weltanschauungen*. In: *Dilthey’s Werk und die Wissenschaften: neue Aspekte*, ed. by G. Scholtz, Göttingen: V&R: uni-press, p. 243-257.

13 Cf. K. Jaspers (1918), *Lebensanschauung*, Berlin: Duncker & Humblot; K. Jaspers (1919), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer.

14 Cf. V. Klemperer (1947), *LTI. Notizen eines Philologen*, Berlin : Aufbau-Verlag.

15 The song was written by Hans Baumann, a national socialist poet and songwriter, and after the Second World War author of children’s books.

numerous examples of how *Weltanschauung* has become myth itself within powerful twentieth century political rhetoric.

III.

At the beginning of the twentieth century, the geographical center of the continent, from the Balkans to the Vistula Spit, a region that had been consecutively disregarded in the past as the western or eastern “periphery,” caused gigantic convulsions of world nations by unleashing profound geopolitical reformulations. On the political arena new states appeared, new persons with new visions for the region gained power, new (hi)stories were told, and new myths were formulated.

One of the relevant examples of the mythical creation of the twentieth century is the person of Józef Piłsudski, whose portrait was sketched by Bruno Schulz in the thirties, shortly after the death of the “commander in chief” or “guide,” as he was usually called:

He emerged from the underground of history, from graves, from the past. He was leaden by dreams of bards, misty by delusions of poets, charged by martyrdom of generations. He was the sequel in its entirety. He dragged history behind him, as a coat for all of Poland.

His face was perhaps in his lifetime, the face of an individual human. Probably those, who were close to him, knew his smile and the clouds passing before him, the light moments on his face. Individual features become lost in the increasing distance between us, becoming increasingly cloudy, while increasingly radiating outward, internal features that are greater, broader, and that contain hundreds of faces from the past. In dying, entering eternity, that face dreams memories, wandering through a series of faces that are increasingly pale, more spacious and even more radiating until in the end, from the layers of these faces laid upon her, cools into its shape, the mask that is the final image of Poland – forever.¹⁶

16 Cf. B. Schulz: “Powstają legendy” [Legends are Created], in: *Powstają legendy. Trzy szkice wokół Piłsudskiego* [Legends are Created. Three Outlines about Piłsudski], introduced and edited by S. Rosiek, Kraków: Oficyna Literacka 1993, p. 25: “Tenże [Piłsudski] wyszedł z podziemi historii, z grobów, z przeszłości. Był ciężki marzeniami wieszczów, mglisty rojeniami poetów, obciążony męczeństwem pokoleń. Był cały dalszym ciągiem. Ciągnął za sobą przeszłość, jak płaszcz ogromny na całą Polskę. Jego twarz była może za życia twarzą indywidualnego człowieka. Zapewne ci, którzy byli w pobliżu niego, znali Jego uśmiech i zachmurzenie, błyski chwili na jego twarzy. Nam z daleka coraz bardziej gubią się indywidualne rysy, stają się mgliste i przepuszczają od wewnątrz jakieś promieniowanie rysów większych, obszerniejszych, mieszczących w sobie setki minionych twarzy. Umierając, wchodząc w wieczność, marzy ta twarz wspomnieniami, wędruje przez szereg twarzy, coraz bledsza, przestrzenniejsza i promienniejsza, aż w końcu z nawarstwień tych twarzy układa się na niej i zastęga w maskę ostateczną oblicze Polski – już na zawsze.”

Already in the past Poland drew strength from myths, which allowed the Poles to survive partitions and the brutal assimilation policies enacted in the enslaved territories by Russia, Prussia and Austria-Hungary. Poland was herself understood in mythical terms: as the *Christ of Nations* – a people made to suffer for the sins of others, but a people who ultimately rise victorious from that suffering, and even arise victorious because of it. Therefore, the myth of the *Slavic Pope*, created by Juliusz Słowacki in 1848, is another example of national consciousness expressed within literary creations, and based on a blend of patriotism and religion:

He will distribute love like a warlord
 Pass out arms;
 His strength sacramental will gather the cosmos
 Into his palms.
 Then will he send glad tidings to flutter
 Like Noah's dove;
 News that the spirit's here and acknowledged,
 Shining alone.
 And we shall see part nicely before him
 The sky above.
 He'll stand on his throne, illumined, creating
 Both world and throne. [...]
 His voice will transform the nations to brethren.
 Burnt offerings
 Circle the spirits in their march toward
 Their final goal.
 Strength sacramental of hundreds of nations
 Will help our king
 See that the spirits' work overpowers
 Death's mournful toll.
 The wounds of the world shall he cleanse, and banish
 Rot, pus and all
 He will redeem the world and bring to it
 Both health and love.
 He shall sweep clean the insides of churches
 And clear the hall,
 And then reveal the Lord our Creator
 Shining above.¹⁷

¹⁷ Quoted from: M. H. Kowalewicz, The Role of John Paul II in the Twentieth-Century Exodus from Enslavement to Freedom, in: *De Revolutionibus Orbium Populorum Ioannis Pauli II. The Pope Against Social Exclusion*, ed. by K. Pilarczyk in coop. with G. Sokółowski, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe 2015, pp. 68f [English version]. Cf. also the original cited in the Polish version of the mentioned text, p. 68f:

On rozda miłość, jak dziś mocarze
 Rozdają broń,

Therefore, the myth of Poland as the *Christ of Nations*, the French myth of the *Grand Nation* and the German myth of the *Übermensch*, are closely connected to the specific national *Weltanschauung* and to the role played by the particular nation within the history of the world, as understood through the lens of the given *Weltanschauung*.

IV.

Polish collective memory and national mythology is also linked in many ways with historical events connected to the struggle for Polish independence and national existence: the struggle for Freedom and Liberty under the command of Kosciuszko and Lafayette in America and Poland, armed participation in the Napoleonic wars in the ranks of the Grand Army, the November Uprising in 1830/31, the 1863/64 Rebellion or the struggle against the colonial politics of the Russian Empire, the Kingdom of Prussia and Austria-Hungary, not with weapons, but through methodical and meaningful contributions made to the world's scientific, technological, economic and cultural heritage and finally also systematic resistance against Russification by the Russian Empire and Germanization by Bismarck's Germany. The new myths were also born in Poland with the beginning of the twentieth century, not only around the armed struggle against invaders, not just around defenders of the territories and national heroes, not only surrounding statehood and the Commonwealth, but above all for "the commons" of civil society.¹⁸ Poland was

Sakramentalną moc on pokaże,
 Świat wzięwszy w dłoń;
 Gołąb mu słowa w hymnie wyleci,
 Poniesie wieść,
 Nowinę słodką, że duch już świeci
 I ma swą cześć;
 Niebo się nad nim piękne otworzy
 Z obojga stron,
 Bo on na świecie stanął i tworzy
 I świat, i tron [...]
 Takiego ducha wkrótce ujrzycie
 Cień, potem twarz:
 Wszelką z ran świata wyrzuci zgniłość,
 Robactwo, gad,
 Zdrowie przyniesie, rozpali miłość
 I zbawi świat;
 Wnętrze kościołów on powymiała,
 Oczyści sień,
 Boga pokaże w twórczości świata,
 Jasno jak dzień.

18 "The commons" understood by Poles at the turn of the nineteenth and twentieth centuries are close

arguably the most convincing example of underground civil society in the twentieth century: from the dawn of the century to the eighties and the movement of Solidarity.

Poland entered the twentieth century with two important myths of civil disobedience that have been inscribed forever in the Polish collective memory: the myth of children struggling with Bismarck's policy of *Kulturkampf* in Września (the region of Greater Poland) by strike that refused instruction of religion and music in German language, protests that occurred in the years 1901–1904 and inspired following movements of students in 1907, and the myth of Russian Empire's opponents, systematically deported from the ancient territories of Polish-Lithuanian Commonwealth for penal labor in Siberia (e.g. after the Uprising of 1863/64 and the unrest of 1905/07). Kept alive within Poland's collective memory, was the myth of those deported Poles, hardened by Siberia's arctic cold and the brutality of the Russian authorities (a collective experience that would be repeated under the Soviet authorities). A special place in Polish remembrance is also reserved for the oldest Polish university, the Jagiellonian University in Krakow. In 1864 the university was not able to celebrate its jubilee because of the Austrian repressions following the Uprising of 1863/64. Festivities were renewed in 1900, a year full of hope for new century and expressions of national unity in all former territories of Polish-Lithuanian Commonwealth.¹⁹

The consecutive examples of Polish civil courage in the face of foreign aggressors, resulted in increased repressions, but also gave rise to more and more myths. Polish recalcitrance in relation to the aggressors has often been compared by observers in Western Europe with the fight of the Irish against the English. In both Poland and Ireland the incessant struggle for commons and national independence was closely linked to the religious system of values. Examples of the irritated votes from foreign observers were initially published in *The Times* in 1866, were recalled by Norman Davies—one hundred forty years later—in his brilliant work *Europe: East & West*:

to the modern interpretation, referring to ethics and axiology, not only to material goods. Cf. e.g. the modern definition of „commons”, presented in the statement of David Bollier in American Academy in Berlin December, 4th 2012: „The commons is at heart an ethic -- a way of being human that goes beyond homo economicus, the selfish, rational, utility-maximizing ideal of a human being that economists and politicians say we are. The commons presumes that humans are more complex, and that a richer set of human behaviors can be “designed into” our institutions. The commons asserts that there is an important role for self-organized governance that both challenges and complements formal government:” http://p2pfoundation.net/Commons_as_a_New_Paradigm_for_Governance,_Economics_and_Policy [05.11.15].

- 19 Cf. M. H. Kowalewicz (2015), Symbolika roku jubileuszowego Uniwersytetu Jagiellońskiego. „Kozi róg” albo „dzień ubłagania po wszystkiej ziemi waszej” [Symbolism of the Jagiellonian University's jubilee. “The goat's horn” or “the day of atonement throughout all your land”], in-print.

‘The Poles are the Irish of the Continent,’ they said, talking of ‘their unstable character, their incapacity for self-government, and the futility of their schemes’ – ‘a very hot-headed and unreasonable people, who have quarreled with their benefactors, the Russians, without any cause’. In support of their ‘Imperial reasoning’, as they put it, they accepted that ‘Russia is made to govern’, That Russia is ‘a Power which has been, and always will be, successful,’ that ‘the Poles have nothing left but to submit’. ‘Poland,’ they concluded, ‘is now nothing, and can do nothing.’ At the same time, these self-important Victorians were thoroughly outraged by the idea that British rule in England was comparable in any way to tsarist rule in Poland. ‘How many . . . tens of thousands {of Poles} have been dragged from their homes since 1830 and marched to the depths of Siberia or shut up in dungeons at home! Where is the parallel to this in Ireland?’²⁰

Almost all Polish history since the eighteenth century was arranged in accordance with one myth or another, be it the histories written either by the Poles themselves, the invaders or external observers of the successive aggressions upon the territories of the former Polish-Lithuanian Commonwealth. Poland’s second Republic, a state since 1918, would survive only two decades before being attacked, in September 1939, from two sides simultaneously: on September 1st in the West by Nazi Germany and on September 17th in the East by Soviet Russia. As decided in Yalta in 1945, the price for the Third Reich’s defeat and the liberation of Western Europe was the further enslavement of Poland, which lasted until 1989.

The myths surrounding the independent Poland of the interwar period, including the new Polish economy and Polish science, and the most symbolic of Polish triumphs in the Polish-Soviet War in 1920, the so-called “Miracle on the Vistula River,” became points of obsession for both the Third Reich and the Soviet Union. Therefore the consecutive myths: of the September 1939 campaign, Katyń, Squadron 303 in the Battle for Britain, the Battle of Narvik, the struggles for Tobrouk and Monte Cassino, the Warsaw Uprising or the Insurrection in Warsaw’s Ghetto, the government in exile (first in Paris, than in Angers and finally in London), Mikołajczyk’s referendum and—last but not least—the Polish Church’s clandestine role in the race for independence – provide national exemplars of bravery, but also persons that become myths in the collective memory of Poles. Of course, one of them is certainly Józef Piłsudski, but it is not however a singular myth, which was cultivated by patriots and aggressors. The myth of Piłsudski was (and is) not even a myth of a particular person, but a myth of a historical figure incarnating the Resurrection of Poland. This myth is a complement and fulfillment of the myth of Poland, as the *Christ of Nations*. This difference is evident thanks to Schulz, who contrasted Piłsudski with Napoleon:

20 Cf. N. Davis (2006), *Europe : East & West*, London: Jonathan Cape, p. 23.

Napoleon represented only himself. He dressed himself in history as the royal coat, made as a train great for his career. One of the moments of his strength was that he was not charged by tradition, not burdened with the past. He [Piłsudski] emerged from the underground of history, from graves, from the past. He was leaden by dreams of bards, misty by delusions of poets, charged by martyrdom of generations. He was the sequel in its entirety. He dragged history behind him, as a coat for all of Poland.²¹

Therefore, to reduce the history of interwar Poland to the history of one person might be an obvious oversimplification. The search for a single, most vivid myth in Polish history during the years 1918-1948 seems to be devoid of deeper meaning, because in doing so we would be forced to compare and contrast not only the persons under consideration, but we would have to do so across incomparable periods and geopolitical, social and military contexts.

V.

Therefore the simple question of who or what became myth in the period 1918-1948 in Central and Eastern Europe looks to be at the same time both easy and difficult to answer. This question appears simple and yet singular, satisfying answers are difficult to find, especially when dealing with this vast region, but also even in regards to particular states. This question is largely connected with the founding myths and the rising of national identities of the states that gained independence following the First World War. Each new state brought with it its own the baggage of past experiences. Additionally, the politics of the first half of the twentieth century was changing so dynamically, bringing with it all fuzzy responses to a world politics replete with new heroes and new enemies of history. History was written like never before from the perspective of national capital cities (including Warsaw, Berlin, and Moscow, but also Paris and London), from the point of view of the interests of altering diplomatic agreements, military ententes or changing core values and defense goals. Although Erich Maria Remarque's 1929 novel, *All Quiet on the Western Front* (*Im Westen nichts Neues*) was believed to have given the world an antiwar manifesto,²² but already four years later this bestseller will be burned by the Nazi regime in Germany. At the same time, the old myths surrounding the Franco-Prussian War would be reborn with an equally intensity on both sides of

21 Cf. Cf. B Schulz: "Powstają legendy" [Legends are Created], p. 25: "Napoleon reprezentował tylko siebie. Ubrał się w historię jak w płaszcz królewski, zrobił z niej tren wspaniały dla swojej kariery. Jednym z momentów jego siły było to, że był bez tradycji, nie obciążony przeszłością." Cf. also the suite of Polish original in food notes above.

22 E. M. Remarque (1928), *Im Westen nichts Neues*, Berlin: Propyläen-Verl.

the Rhine, and new myth would be born regarding the colonization of territories in Central and Eastern Europe.

This challenge can also be seen in the case of France. Who was the person whom we might unequivocally identify as a national myth in this very short but also how long period between 1918 and 1948? Is it Jean Jaurès, an antimilitarist and pacifist who was assassinated in July 1914,²³ or Marshal Philippe Pétain, generally known as “the Lion of Verdun,” or Marshal Pétain, the Head of State of Vichy France in the forties? As we can see, history is in no way static. Also in Poland the dynamics of the first half of the twentieth century brings new highs and lows, new heroes and new myths. The question is therefore fully justified: is Piłsudski, an uncontested hero in November 1918 and during the War with Soviet Union in 1920, the same hero in the collective memory of Poles before and after September 1939. Furthermore, is he the same mythical figure in the year 1948 or in the 1980s during the Solidarity movement?

One important remark: between 1918 and 1948 we have not only to do with the period flanked by wars, but also with a completely new order after the Second World War. The German occupation in the time between 1939 and 1945 was not a simple episode in the history of Europe but the turning point in the whole world history. If the period after Second World War is a new one, are Poland’s wartime heroes, such as General Władysław Sikorski and General Władysław Anders, much like General Charles De Gaulle or General Philippe Leclerc de Hautecloque in France, Poland’s new national heroes? Can they be counted among the national myths in the collective memory, especially in the public sphere? Is Marshall Piłsudski in 1948 really more of a national myth than Anders or Sikorski? The question is an open one, but for the Polish collective memory the national myth is not so much one linked with single figures, but rather with the wider symbolic notion of the warrior (soldier or civil) fighting against the Russians, Germans, Austrians and other national enemies over the ages. This picture is nicely painted in 1938 by Bruno Schulz after Piłsudski’s death: “In dying, entering eternity, that face dreams memories, wandering through a series of faces that are increasingly pale, more spacious and even more radiating until in the end, from the layers of these faces laid upon her, cools into its shape, the mask that is the final image of Poland – forever.” Hence, the symbolic hero may be moreover a figure of a Polish warrior, fighting in official uniforms, but also in civilian life. It is not the unknown or unnamed soldier alone that fits this myth, but the notion of the combatant more widely understood; those who have struggled for Poland and thus marked Polish history in any number of ways. This struggle has been recorded not only by Poles themselves, but also by the invaders and also historiographers from outside, thus

23 Cf. J. Jaurès (1903, 2014), *Maudite soit la guerre: discours à la jeunesse et autres paroles publiques*, [préface de Pierre-Yves Ruff], Saint-Martin-de-Bonfossé: Théolib.

the myth of the warrior has been etched into the national consciousness from various points of view.

Were we to search for a definitive definition of *the* enemy, we would have and equally difficult time. The statement that my ally is the enemy of my enemy is not very useful in the case of Poland. It is really not so difficult to find heroes in Poland, and in the collective memory Józef Piłsudski is one, and occupies an important place for many Poles. But if we are talking about enemies here we have also more than one. To understand this complex condition we must return to the eighteenth century. This was a glorious century for Western Europe but not so for Poland, as it was the time of the national Partitions. Glorious, however, was the regular and organized fight for Freedom and Liberty, and it would be those Poles fighting for national freedom who would enter the pantheon of national myth. For example, the Polish soldier of the Grand Army survived in a myth born in France combining both the high alcohol tolerance of Poles and their heroic efficacy in the battlefield.

VI.

In 1918, when Polish independence was proclaimed, the model of the German state were not so far away from Piłsudski's political vision of government within his *Weltanschauung* and view of culture. Curiously, the approach to German philosophy distinguished arguably the future president of Czechoslovakia, Tomáš Garrigue Masaryk, a philosopher who seems to have been more attracted by rationalist and humanist philosophy,²⁴ from the future leader of Poland, Józef Piłsudski, by the romantic, Promethean philosophy, closer to the German idealism.²⁵ The reference to the German model changes with time and in September 1939 we have, like we can see in the Polish war propaganda, the Polish Army fighting for western civilization within German barbarian culture. The ambiguous synonymy of both terms can be seen in their interchangeable use within the discourse of the press at the time of intensified political tensions between the Allies and Germany, particularly when faced with the invasion of Poland on September 3, 1939. The *Illustrated Daily Courier*, in an article entitled "Poland again in the vanguard of Europe," introduces both the concept of culture and civilization, stressing that

24 About the philosophical position between realism and Neo-Kantianism of Masaryk before the First World War cf. F. Krejčí, *Filosofie posledních let před válkou*, Praha: Jan Laichter 1918, pp. 267ff; about the research of specific Czechoslovak national character in the thirties: E. Chalupný, *Národní filosofie československá*, vol. 1: *Národní povaha československá*, Praha: Bursík a Kohout 1932.

25 The realism and pragmatism in politics represented at the time his political rival, Roman Dmowski, another myth of Polish collective memory.

Poland is present today not only in self-defense. It [Poland] occurs in defense of threatened international peace and order. It [Poland] occurs as a bulwark of Western culture, Christian culture, based on the principles of freedom, justice and equity. [...] Two civilizations are today facing each other in mortal combat: Christian civilization and pagan civilization, the Roman civilization and the Germanic civilization, governments of rule of law and morality with the governments of lawlessness and crime in international life.²⁶

The next day, on September 4, 1939, *The Warsaw National Journal*, in the article "Hey allies," reassures the inhabitants of Warsaw as follows:

All the powerful forces of three allied big powers of the peace front will be used to destroy the nest of crime and violence, so that in the world will reign a better and more lasting peace, so that future generations of free nations can maintain their political freedom, and so that civilization will prevail over lawlessness and the madness of people who to accommodate the interests of one nation want to surrender to its reign the whole of Europe, and later the whole world.²⁷

At the end of the second week of struggles with the forces of the Third Reich *The Evening of Warsaw*, from September 12, 1939, presented readers with the article "Eden exposes the intentions of Germany. The fracture plan of the resistance in the East and the plan of concluding peace at the expense of Poland," which was a declaration of Robert Anthony Eden, Secretary of State for Dominion Affairs in Chamberlain's government:

The government of Nazi is under the illusion that winning the attack on Poland would lead to a quick peace. This is not true. Repeating the words of Chamberlain, Eden emphasizes that England is not fighting for a distant city and a distant country, but in order to liberate the modern world from the bondage of Nazism. All the dominions of Great Britain, even Canada and Australia, New Zealand and India as well as overseas colonies declare part in the war. Old

26 Cf. article "Polska znów przednią strażą Europy", in: *Ilustrowany Kurjer codzienny*, September, 3rd 1939, p. 3: "Polska występuje dziś jednak nie tylko w obronie własnej. Występuje ona w obronie zagrożonego ładu i porządku międzynarodowego. Występuje jako przedmurze kultury zachodniej, kultury chrześcijańskiej, opartej na zasadach wolności, sprawiedliwości i słuszności. [...] Dwie cywilizacje stają dziś naprzeciwko siebie w śmiertelnej walce. Cywilizacja chrześcijańska z cywilizacją pogańską, cywilizacja rzymska z cywilizacją germańską, rządy prawa i moralności z rządami bezprawia i przestępczości w życiu międzynarodowym."

27 Cf. article „Czołem sojusznikom”, in: „Warszawski Dziennik Narodowy”, Spetember, 4th 1939, p. 3: „Wszystkie potężne siły trzech sprzymierzonych mocarstw frontu pokoju zostaną zużyte w celu zniszczenia gniazda zbrodni i gwałtu, ażeby w świecie zapanował lepszy i trwalszy pokój, ażeby przyszłe pokolenia wolnych narodów mogły zachować swą wolność polityczną, ażeby cywilizacja zapanowała nad bezprawiem i szaleństwem ludzi, którzy dla dogodzenia interesom jednego narodu chcą podporządkować swemu panowaniu całą Europę, a potem [sic] cały świat.”

errors will no longer be reproduced. A new world and a new civilization will be created, better than the present, starting from today. Nazism is a transient phenomenon, as everything that is built on violence. There can be no more beautiful purpose than the deliverance of Europe from oppression, than the creation of a true union of European states that animate common ideals.²⁸

The role of Poland in this war was similar to Sobieski's battle with the Ottoman Empire in Vienna. The subtle distinction applies particularly to the dispute—since the mid-eighteenth century—between the French-British vision of civilization and German culture, between the universal character of civilization and the particular nature of culture.²⁹ Civilization is a word emerged thanks to Mirabeau the Elder and designated a necessary process for mankind that is obligated to participate by overcoming primitive barbarity.³⁰ The *Kultur*—according to the meaning valuable in the beginning of the twentieth century—is not a process but an initiation. Only individuals, initiated into the *Kultur*, could be cultivate. So we have—on one hand—the common “man” and—on the other—“superman.” The relation between civilization and culture were often brought into opposition of the French-British *savoir-vivre* and German *savoir-faire*.³¹ *Bildung* and *Kultur* were so in the past the instruments of distinction between humans, nations or continents.³²

As Russia itself has undergone consecutive waves of German cultural and philosophical influence, as exemplified within the Europeanization project of Peter the Great starting in the eighteenth century, in 1945, the Soviet authorities promoted again the Germanic culture model in all people's republics. And if we insist on finding a common denominator for all of Eastern Europe, in the end we can find only the German model of culture and the concept of *Weltanschauung* (that be-

28 Cf. article in “Wieczór Warszawski”, September, 12th 1939, p. 2: “Rząd hitlerowski łudzi się, że zwycięski atak na Polskę doprowadzi do szybkiego pokoju. Nieprawda. Powtarzając słowa Chamberlaina, Eden podkreśla, że Anglia nie walczy dla jakiegoś dalekiego miasta i dalekiego kraju, ale poto [sic!] by wyswobodzić świat współczesny z więzów hitleryzmu. Wszystkie dominia Wielkiej Brytanii, nawet Kanada i Australia, Nowa Zelandia oraz Indie, a także kolonie zamorskie zgłaszają udział w wojnie. Już się nie powtórzą stare błędy. Powstanie nowy świat i nowa cywilizacja, lepsza od obecnej, od dzisiejszej. Hitleryzm jest przemijającym zjawiskiem, jak wszystko, co zbudowane jest na przemocy. Nie może być piękniejszego celu, niż wyswobodenie Europy od opresji, niż stworzenie prawdziwego zjednoczenia państw europejskich, ożywionych wspólnymi ideałami.”

29 Cf. *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, ed. by B. Cassin, transl. by S. Rendall / Ch. Hubert / J. Mehlman / N. Stein / M. Syrotinski; transl. ed. by E. Apter / J. Lezra / M. Wood, Princeton: Princeton University Press [e-book ed.], pp. 1004-1017.

30 Cf. *ibid.*, p. 1004.

31 Cf. *ibid.*, pp. 1138 ff.

32 W. Paravicini, *Savoir-vivre et savoir-faire. Civilisation courtoise et civilisation technique dans les relations entre France et Allemagne du Moyen Âge et aux Temps modernes* (Conférences annuelles, 1), 1995. An interesting example of the inconsistencies and ambiguities of the concept of *Kultur* can be seen in the notion of *Kulturtasche*, which does not mean “a bag of culture,” but rather a trivial thing like a “beauty case.” Here we see lofty ideals boiled down to the mundane.

came dominant and common with the doctrine of Marxism-Leninism), a major designate for all eastern European countries under Soviet domination in 1948. The year 1948 became symbolically important for certain countries, such as Czechoslovakia and Hungary, but not so symbolically important for Poland, such as 1956, 1968, 1970, 1976 and 1980. The year 1948 was marked in Poland by the first trial of Auschwitz, the process of National Armed Force and other processes and executions of opponents of the communist regime. In the same year the Polish Workers' Party was united with the Polish Socialist Party and became the Polish United Workers' Party. Thus, the history of Soviet domination in Eastern and Central-Eastern Europe was in each country different and organized in a diverse way. Therefore our common history in the Czech Republic, Hungary, Poland, Slovakia, and also in occupied Austria (between 1945 and 1955) is full of twists and turns, and involving the creation of many new myths.

Probably one of the most widespread new myths of the second half of twentieth century is the idea of the Adolf Hitler's Third Reich (and moreover the belief that he was a German). These kinds of myths allow nations to avoid direct or indirect responsibility the terror that was wrought across Europe – an imagine cleaning process that is accomplished by placing blame on a single person or a single mythical state.. Hitler, determined in 1951 by Roger Caillois to be an idol of the nation and in the after-war period a symbol for bestiality,³³ becomes in the twenty-first century normalized, through innovative narrations and new myths.³⁴

VII.

The first attempt to rewrite a common history of the twentieth century was supposed to be written since 1972 in the framework of the joint Polish-German History Textbooks Commission, established under the auspices of UNESCO.³⁵ Writing out the common history of Europe is certainly a challenge of the century, and Central and East European History of the twentieth century in particular. The first step in this direction should be the identification of the most important historical facts, specific to Central and Eastern Europe, concerning beginnings and turning points. Only then will it be possible to reflect on the common and unique identity of this part of Europe, which certainly could be reinforced by

33 Cf. R. Caillois, *Le Pouvoir charismatique: Adolf Hitler comme idole*, in: Id, *Oeuvres*, Paris: Gallimard 2008, pp. 330 ff.

34 Cf. G. D. Rosenfeld (2014): *Hi Hitler. How the Nazi Past is being Normalized in Contemporary Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

35 Cf.: <http://library.fes.de/library/netzquelle/deutsch-polnisch/schulbuch.html> [15.10.15]; Cf. <http://ece.columbia.edu/files/ece/images/HistoryoftheGerman-PolishTextbookCommission-3.pdf> [15.10.15].

many glorious but also shameful points in our common history. This history must be written down together, respecting each other not only throughout national sensibilities, where the form of narrative and founding myths should be reconciled. Only then it will be possible to write a common history, *ἀλήθεια* (*alátheia*) distinctly demarcated from *δόξα* (*dóxa*). To reflect this common heritage, including heroes and enemies, a common sensibility will emerge. This shared sensibility will not be just geographical or mental in nature, but also linguistic. An earlier attempt at the creation of such a shared language arose in the multiethnic Poland of the last century, namely in the creation Esperanto by Ludwik Lejzer Zamenhof. In recent decades English would come to play the role intended for Esperanto. However it is also important to make this language, foreign for each of us, and not imposing a foreign content that would “knead” our identity in form of a new *Weltanschauung* as did earlier the Germanization of Austria-Hungary, Prussia and Germany or the Russification of the Russian Empire or Sovietization of the Soviet Union.

Already even the Visegrad group should have its own identity and in the new European order a proper image of the world, its resources, politics and history to find its place in this world. This image of the world and the *Weltanschauung* are even two different concepts. It might be worthwhile to go back to the initiative of King Charles I of Hungary in 1335, inviting the sovereigns of Central Europe to Visegrad in order to establish a common peace. It is the idea of community that should be learned from the past and not the conviction that everything starts over again. This is particularly important in 2015, six hundred eighty years later. It is also important to keep in mind the Orwell’s diagnose: “Who controls the past, [...] controls the future: who controls the present controls the past.” Included in that process are the myths about the heroes and enemies reinforcing unity in each community.

BIBLIOGRAPHY

- Barthes R. 1957. *Mithologies*, Paris: Seuil.
- Boer R. 2009. *Political Myth: on the Use and Abuse of Biblicale Themes*, Durham: Duke University Press.
- Bollier D. 2012. The Commons as a New/Old Paradigm for Governance, Economics and Policy, speech at: Commons Strategies Group for the American Academy in Berlin, December 4th. Speech transcript: <<http://p2pfoundation.net>> [05.11.15].
- Bottici C. 2007. *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Caillouis R. 2008. Le Pouvoir charismatique: Adolf Hitler comme idole, in: Id., *Oeuvres*, Paris: Gallimard.
- Cassin B. 2014. *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, transl. ed. by E. Apter / J. Lezra / M. Wood, Princeton: Princeton University Press.
- Cassirer E. 1946. *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press.

- Chalupný E. 1932. *Národní filosofie československá*, vol. 1: *Národní povaha československá*, Praha: Bursík a Kohout.
- Davis N. 2006. *Europe : East & West*, London: Jonathan Cape.
- Deutsch-polnische Schulbuchkommission – Publikationen, <<http://library.fes.de>> [15.10.15].
- Dilthey W. 1910. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt, Abhandlung der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin: Verl. der Königl. Akademie der Wissenschaften.
- Flood C. G. 1996. *Political Myth*, New York: Garland Pub.
- Goethe J. W. von 1811. *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*, Tübingen: Cotta.
- Gomperz H. 1905-1908. *Weltanschauungslehre: ein Versuch, die Hauptprobleme der allgemeinen-theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten*, Jena: E. Diederichs., 2 Vols.
- Jaspers K. 1918. *Lebensanschauung*, Berlin: Duncker & Humblot; K. Jaspers (1919), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer.
- Jaurès J. 2014 [1903], *Maudite soit la guerre: discours à la jeunesse et autres paroles publiques*, [préface de Pierre-Yves Ruff], Saint-Martin-de-Bonfossé: Théolib.
- Klemperer V. 1947. *LTI. Notizen eines Philologen*, Berlin : Aufbau-Verlag.
- Kowalewicz M. H. 2013. Dilthey's Kritik der Weltanschauungen. In: *Dilthey's Werk und die Wissenschaften: neue Aspekte*, ed. by G. Scholtz, Göttingen: V&R: uni-press, p. 243-257.
- Kowalewicz M. H. 2013. Übersetzungsprobleme des Begriffs 'Weltanschauung.' In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 55, p. 237-249.
- Kowalewicz M. H. 2015. Symbolika roku jubileuszowego Uniwersytetu Jagiellońskiego. „Kozioróg” albo „dzien ubłagania po wszystkich ziemi waszej” [Symbolism of the Jagiellonian University's jubilee. “The goat's horn” or “the day of atonement throughout all your land”], in print.
- Kowalewicz M. H. 2015. The Role of John Paul II in the Twentieth-Century Exodus from Enslavement to Freedom, in: K. Pilarczyk and G. Sokołowski (eds.), *De Revolutionibus Orbium Populorum Ioannis Pauli II. The Pope Against Social Exclusion*, Warszawa: Wydawnictwo Semjow.
- Krejčí F. 1918. *Filosofie posledních let před válkou*, Praha: Jan Laichter.
- Orwell G. 1949. *Nineteen Eighty-Four*, London: Secker & Warburg.
- Paravicini W. 1995. *Savoir-vivre et savoir-faire. Civilisation courtoise et civilisation technique dans les relations entre France et Allemagne du Moyen Âge et aux Temps modernes* (Conférences annuelles, 1).
- Remarque E. M. 1928. *Im Westen nichts Neues*, Berlin: Propyläen-Verl.
- Rickert H. 1920-21. Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte. In: *Logos*, 9, p. 1-42.
- Rosenberg A. 1930. Der Mythos des 20. Jahrhunderts. *Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München: Hoheneichen-Verl.
- Rosenfeld G. D. 2014. *Hi Hitler. How the Nazi Past is being Normalized in Contemporary Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruchniewicz K. 2008. The History of the German-Polish Textbook Commission, paper presented at the international seminar *Textbook Revision and Peace Education Revisited. Past Experiences-Present Expectations Future Concepts*, Beijing, <<http://ece.columbia.edu>> [15.10.15].
- Schulz B. 1993. Powstają legendy [Legends are Created], in: *Powstają legendy. Trzy szkice wokół Piłsudskiego* [Legends are Created. Three Outlines about Piłsudski], introduced and edited by S. Rosiek, Kraków: Oficyna Literacka.
- Tudor H. 1972. *The Political Myth*, London: Pall Mall;
- Whitehead A. N. 1933. *Adventures of Ideas*, New York: Simon & Schuster.

Attachment



J. Piłsudski
JÓZEF PIŁSUDSKI
PIERWSZY MARSZAŁEK POLSKI

INVENTER LA PATRIE : LE MEXIQUE EN QUÊTE D'IDENTITÉ

Caroline Kowalewicz

University of San Juan del Río, Mexico

Orbis Idearum (ISSN: 2353-3900), Vol. 3, Issue 2 (2015), pp. 81–103

*Mas si osare un extraño enemigo
profanar con su planta tu suelo,
piensa ¡Oh Patria querida! que el cielo
un soldado en cada hijo te dio.*

Hymne national mexicain

Entonné avec ferveur lors des différentes compétitions sportives de la sélection nationale, l'hymne mexicain réunit le pays derrière la défense de la patrie. « La patrie chérie » peut compter sur ses « enfants » pour combattre les ennemis qui « oseraient la profaner ». Ecrit en 1853, après le traumatisme de la guerre contre les Etats-Unis qui mena à l'amputation de plus de la moitié du territoire, l'hymne national est considéré comme un symbole fort du patriotisme mexicain. Peu d'hymnes nationaux ont une teneur aussi belliqueuse et font une référence aussi directe à la patrie. Etymologiquement cette dernière renvoie à la terre des pères et fait référence à un sentiment élémentaire : celui de l'amour. Cette forme d'amour peut s'apparenter à celui qu'un individu peut éprouver pour sa famille. Tous les *enfants* de la *mère* patrie se sentent en effet comme des *frères* car ils partagent ce même amour pour la terre de leurs *ancêtres*.

Toutefois, la notion de patrie n'est pas exempte de glissements de sens et d'usages différenciés. En France, par exemple, l'idée de patrie devient dans la seconde moitié du XVIII^e une valeur nécessaire pour le vivre-ensemble au moment où la monarchie cesse d'incarner le bien commun. Le mythe de la patrie est alors associé à celui de l'idéal républicain de liberté. Ainsi, Montesquieu considère, à la veille de la Révolution française, que l'amour de la patrie et de ses lois est une vertu politique. La patrie est alors liée à une éthique politique et non au pays natal. A partir de la Révolution, elle est la valeur de référence, désigne les peuples libres et devient un synonyme de révolutionnaire. Sous le Directoire, la patrie s'apparente à la Grande Nation et permet de concilier les discours de liberté avec ceux justifiant le Salut Public et la sécurité.¹

Ceci nous amène à la difficile dissociation entre les notions de patrie et de nation. En effet, cette dernière peut se définir comme la prise de conscience collective, par un groupe, de l'existence d'un passé, d'un avenir et d'un présent commun. Comme pour la patrie, c'est l'idée de rassemblement autour d'un patrimoine partagé. La nation implique ainsi l'existence d'un consensus social, d'une certaine homogénéité dans les représentations qu'une partie importante du groupe social se compose des réalités de civilisation ou de culture.² Le philosophe australien Igor Primoratz met l'accent sur le fait que patriotisme et nationalisme impliquent tous deux un amour et une identification à une certaine entité – la patrie ou la nation. Ils renvoient au même type de croyances et d'attitudes.³ Cependant, la notion de patriotisme est souvent considérée comme une version plus tolérante du nationalisme qui peut verser dans la xénophobie, l'indépendantisme ou bien encore être assimilé au programme d'un parti ou mouvement politique.⁴

L'actuel débat sur le patriotisme cherche à mieux le dissocier du nationalisme en le présentant comme une loyauté à l'Etat vidée de toute teneur belliqueuse. Il renverrait à un sentiment fort d'identification avec la société et d'adhésion à l'organisation politique. Ce patriotisme serait basé sur la volonté des citoyens de faire partie de la même patrie. Il permettrait une vie harmonieuse dans une société multiculturelle et c'est pourquoi il se différencierait du nationalisme. Ce dernier exclurait, lui, sur la base de l'ethnicité et de la culture. L'idéal nationaliste supposerait une identité pré-politique, se basant sur une identité ethnique, linguis-

1 Sur ce sujet du glissement de sens de la notion de patrie, voir notamment le travail de Y. Bosc : *Patrie, patriotisme*. In : Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815). *Annales historiques de la Révolution française* 357 (3), 2009, pp. 189-92, ici : p. 189.

2 C. Dumas : *Nation et identité dans le Mexique du XIX^e siècle : Essai sur une variation*. In : *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* (38), 1982, pp. 45-69, ici : p. 48.

3 I. Primoratz : *Patriotism and Morality : Mapping the Terrain*. In : *Journal of Moral Philosophy* 5(2), 2008, pp. 204-26, ici : p. 205.

4 A. Serra Rojas : *Mexicanidad : proyección de la nación mexicana hacia el siglo XXI*. México, D. F. : Porrúa, 1994, p. 50.

tique, religieuse ou culturelle commune et existant indépendamment de la société ou de l'organisation politique. Deux courants s'opposent ici. Ainsi, le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas évoque ce qu'il appelle un patriotisme constitutionnel (*Verfassungspatriotismus*), encore qualifié de post-national, fondant la loyauté sur les principes libéraux et démocratiques énoncés par la Constitution.⁵ La composante culturelle est soigneusement écartée de la définition du patriotisme, ce qui le rendrait ainsi tolérable (à l'inverse du nationalisme). Le politologue italien Maurizio Viroli défend, lui, l'idée d'un patriotisme ancré dans le républicanisme, directement liée à une unité ethnoculturelle. Il précise toutefois qu'il s'inscrit dans la culture politique de la liberté et la tradition républicaine de la citoyenneté active. La différence avec le nationalisme, toujours considéré de manière négative, serait que ce dernier se traduit par une loyauté inconditionnelle et un attachement exclusif alors que le patriotisme républicain renvoie à un amour généreux et altruiste du pays.⁶

Toutefois, si l'on compare ce patriotisme avec le nationalisme libéral et civique du politologue britannique David Miller, la supposée différence entre un patriotisme positif et un nationalisme négatif apparaît trompeuse. En effet, Miller nie le fait que la loyauté nationale implique forcément une homogénéité culturelle et ethnique. Il s'agirait d'un nationalisme fondé sur une culture politique pouvant inclure et non pas exclure. Ce nationalisme ouvert reposerait sur le sentiment d'appartenance à un corps politique susceptible d'intégrer tous ceux qui habitent dans les frontières d'un État donné. Il est ainsi intimement lié à la notion de citoyenneté.⁷ Comme le souligne la politologue anglaise Margaret Canovan, il est difficile de réellement distinguer le patriotisme républicain de Viroli du nationalisme libéral de Miller. Elle explique notamment cette convergence par le fait que la notion de nationalisme a évolué depuis le XVIII^e siècle. En effet, le discours romantique du XIX^e siècle qui voit en la nation une identité naturelle, a laissé place à la notion de communauté imaginaire et imaginée⁸ définie par le politologue irlandais Benedict Anderson.⁹

Ainsi, sans prétendre faire une différence entre un patriotisme positif et un nationalisme négatif, on retiendra ici la définition de patriotisme avancée par Primoratz : elle renvoie aux croyances du patriote dans les accomplissements et

5 Habermas reprend le concept de patriotisme constitutionnel, évoqué pour la première fois en 1979 par le philosophe allemand Dolf Sternberger, lors de la querelle des historiens (*Historikerstreit*) qui a lieu dans la fin des années 1980 en Allemagne de l'Ouest.

6 M. Viroli : *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford : Oxford University Press, 1997, p. 121.

7 D. Miller : *On Nationality*. Oxford : Oxford University Press, 1995, p. 127.

8 B. Anderson : *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres : Verso, 1991, pp. 5-7.

9 M. Canovan : *Patriotism Is Not Enough*. In : *British Journal of Political Science* 30 (03), 2000, pp. 413-32, ici : p. 429.

les mérites de la patrie, à son besoin d'appartenir à une collectivité, de s'inscrire dans un récit plus large qui le relie à un passé et un futur. Ici, la notion, dans son sens moderne, dépasse le simple amour (géographique) pour le pays et ceux qui y vivent. Il englobe l'Etat et ses citoyens et devient politique.¹⁰ On admet donc que les deux notions de patrie et de nation se recoupent et qu'elles évoquent toutes deux la conscience de l'inscription dans une chaîne générationnelle, dans une trame historique qui va au-delà de la biographie personnelle des individus. De plus, la patrie acquiert son sens fort en France au XVIII^e siècle pour appuyer la réalité de la nation.¹¹ L'abbé Raynal, penseur français des Lumières, déclare en effet à la fin du XVIII^e siècle que sans l'esprit patriotique, les Etats sont des peuplades et non pas des nations.¹²

Un autre point commun du nationalisme et du patriotisme est leur pouvoir de légitimation de l'autorité. Les théoriciens du nationalisme appartenant au courant instrumentaliste, représentés notamment par l'anthropologue et politologue Ernest Gellner et le sociologue Anthony Smith¹³, voient dans celui-ci une idéologie mise en avant par l'Etat (ou un mouvement social) visant à légitimer l'autorité, mobiliser le soutien politique et arriver à un contrôle social. Il s'agit donc d'entrepreneurs politiques désireux de définir un groupe, pour ensuite le mobiliser dans leur quête du pouvoir. Le nationalisme comme idéologie politique s'appuierait donc sur un travail de manipulation, d'instrumentalisation de référents et de symboles historiques. D'autres considèrent cependant que le nationalisme consiste avant tout en un partage implicite de mêmes cadres de références enracinés dans la vie quotidienne, qui permettent aux individus de définir leurs relations sociales, créant un sentiment de solidarité.¹⁴ Les sociologues José Itzigsohn et Matthias vom Hau¹⁵ réconcilient les deux courants en avançant le fait que la traduction de l'idéologie nationaliste en un cadre de référence tacite fournit à l'Etat un instrument important lui permettant de renforcer la légitimité de son autorité.

Le patriotisme, dont l'amour se base sur des croyances en des accomplissements et des mérites de la patrie (l'Etat, le pays et à sa communauté), possède ce même pouvoir de légitimation. Ainsi, la conscience patriotique est faite en partie

10 I. Primoratz, *op. cit.*, p. 205.

11 L'historien français Lucien Febvre le rappelle lors de son cours professé au Collège de France en 1945-46 et 1946-47. Voir : *Honneur et patrie*, une enquête sur le sentiment d'honneur et l'attachement à la patrie, Paris : Librairie Académique Perrin, 1996, p. 45.

12 G.-T. Raynal : *L'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, I, 20. Amsterdam, 1770.

13 Voir E. Gellner : *Nations and Nationalism*. London: Oxford University Press, 1983; et A. Smith, *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell, 1986.

14 Pour quelques représentants de ce courant, voir B. Anderson : *op. cit.*, et L. Greenfield : *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge. Mass: Harvard University Press, 1992.

15 J. Itzigsohn / M. vom Hau : Unfinished Imagined Communities : States, Social Movements, and Nationalism in Latin America. In : *Theory and Society* 35 (2), 2006, pp. 193-212, ici : p. 197.

de l'histoire et de ses idéaux. Cependant, l'amour pour la patrie est aussi, et surtout, le fruit de l'action de l'Etat. L'idée de patrie est un instrument de pouvoir. Elle assure la cohésion d'un territoire et permet au pouvoir politique d'asseoir sa légitimité. La politologue française Cécile Laborde voit dans le patriotisme, qu'elle définit comme l'amour pour les institutions nationales, un instrument capable de garantir la légitimité et la stabilité des démocraties libérales.¹⁶ Au XVIII^e en France, le culte de la patrie est déjà vu comme un moyen de canaliser les émotions nationales et d'assurer la cohésion nationale.¹⁷

Le patriotisme est donc une notion clé pour l'Etat. La politique symbolique joue un rôle important dans la création de la conscience patriotique de la population. Elle est définie par l'historien français Pascal Ory comme l'usage organisé du symbolique par la société politique.¹⁸ Elle se manifeste par un ensemble de stratégies hétérogènes, impliquant la production d'objets symboliques par l'Etat afin de légitimer son existence et l'ordre social.¹⁹ Le symbole est, en effet, un signe de reconnaissance qui s'appuie sur l'émotion et qui signale l'appartenance à une communauté de valeurs. De plus, Ory voit dans le symbolique une des trois instrumentations de l'exercice du pouvoir qui serait ainsi à la fois une source et un signe de ce pouvoir. Selon l'auteur, le politique, comme instance, œuvre à sa propre conservation au travers de la manifestation de son autorité qui est, fondamentalement, sa capacité à modeler.²⁰ On peut se demander si cette capacité est illimitée. Au delà du fait de savoir si le patriotisme est fondamentalement bon ou peut, au contraire, mener aux mêmes extrêmes que le nationalisme, il s'agit ici d'étudier comment l'Etat parvient à insuffler le sentiment patriotique à la population.

Depuis son indépendance au début du XIX^e siècle, le développement du patriotisme au sein de la population a été un enjeu central pour le Mexique. Aujourd'hui, les manifestations du patriotisme mexicain au sein de l'espace public sont nombreuses. Son hymne, qui appelle à la défense de la patrie, n'est pas l'unique symbole visant à exalter la patrie. Le « drapeau monumental »²¹, qui ne manque pas d'impressionner les touristes sur la place principale de la ville de

16 C. Laborde : From Constitutional to Civic Patriotism. In : *British Journal of Political Science* 32 (04), 2002, pp. 591–612, ici : p. 603.

17 Yannick Bosc, *op. cit.*, p. 181.

18 P. Ory : L'histoire des politiques symboliques en quatre études de cas. In : *Hypothèses* 2005/1, 2004, pp. 71–74, ici : p. 71.

19 L. Velasco-Pufleau : Autoritarisme, politique symbolique et création musicale. Stratégies de légitimation symbolique dans le Mexique postrévolutionnaire et le Nigeria postcolonial. In : *Revue internationale de politique comparée* Vol. 19 (4) : 2013, pp. 15–40, ici : p. 15.

20 Pascal Ory : *op. cit.*, p. 72.

21 Le programme des drapeaux monumentaux est initié le 1^{er} juillet 1999 par le président mexicain Ernesto Zedillo. Il constitue une des facettes du décret visant à promouvoir le drapeau, l'hymne et les armoiries afin d'exalter le patriotisme mexicain.

Mexico, flotte au-dessus de chaque grande ville mexicaine. Ecoles, noms de rues, de villes, fêtes nationales et monuments sont autant de références aux héros nationaux et au passé glorieux du pays. Le mois de septembre correspond au paroxysme des fêtes patriotiques. Les drapeaux fleurissent partout, de Tijuana à l'extrémité Nord du pays jusqu'au Chiapas aux portes du Guatemala. Le plat typique du *chile en nogada* aux couleurs du drapeau national est à la fête et le 15 septembre à 23 heures, les Mexicains poussent tous ensemble le cri de l'Indépendance²². Toutefois, la prolifération des commémorations et des symboles cache difficilement la perte de repères d'une population qui n'est plus en phase avec le discours officiel. Il existe un décalage profond entre la vigueur du patriotisme officiel et l'état de la communauté imaginée d'un peuple qui peine encore à trouver une identité. L'étude du cas mexicain montre les limites de l'action de l'Etat dans le processus de production du sentiment patriotique. En effet, pour être accepté et assimilé par la population, il doit correspondre à une certaine réalité, même si ce n'est que de manière partielle. De plus, la capacité de l'Etat à faire le pont entre le passé et le futur, en incarnant un projet national commun, apparaît être un facteur déterminant dans le maintien du patriotisme au sein de la population, notamment en temps de crise. Enfin, le cas de la Vierge de Guadalupe illustre la force que peut acquérir un symbole indépendamment de l'action de l'Etat. Avant de pouvoir étudier les fondements du patriotisme mexicain, il est nécessaire d'envisager la patrie comme instrument de pouvoir. En effet, le pouvoir de légitimation du patriotisme justifie l'effort réalisé par l'Etat pour créer, maintenir et au besoin réinventer l'idée de patrie. Ensuite, il convient d'étudier les fondements du patriotisme mexicain afin de pouvoir expliquer, dans un troisième temps, la crise identitaire dont souffre le pays.

L'IDÉE DE PATRIE COMME IDÉE DE POUVOIR

Daniel Béland, sociologue canadien, définit le pouvoir politique comme la capacité inégale d'agir ensemble et d'influencer le comportement des autres afin de façonner les décisions et résultats politiques.²³ Au départ, l'existence même d'une relation de pouvoir paraît intrinsèquement inacceptable car elle renvoie à l'inégalité fondamentale entre dirigeants et assujettis, entre dominants et domi-

22 Selon la tradition, le président rend hommage aux héros de l'indépendance et crie : « Vive les héros qui nous ont donné la patrie! / Vive Hidalgo! / Vive Morelos! / Vive Josefa Ortiz de Domínguez! / Vive Allende! / Vive Aldama et Matamoros! / Vive l'indépendance nationale! / Vive le Mexique! Vive le Mexique! Vive le Mexique! »

23 D. Béland : The Idea of Power and the Role of Ideas. In: *Political Studies Review* 8(2), 2010, pp. 145–54, ici : p. 147.

nés. A la question de savoir comment est-ce qu'une autorité quelconque peut être imposée de manière légitime à un peuple, Jean-Jacques Rousseau répond par le contrat social. C'est, en effet, sur la base du consentement unanime des citoyens que l'Etat tire sa légitimité.²⁴ Cette acceptation du pouvoir est notamment possible grâce à un processus de légitimation qui permet au pouvoir politique de devenir une entité tolérée voire désirée par les gouvernés. Le sociologue français Jacques Lagroye²⁵, explique ainsi ce consentement de la population par la faculté du pouvoir à révéler ce que l'auteur appelle un texte caché appartenant à la catégorie du sacré. Le pouvoir politique tire sa signification dans sa capacité à extraire l'algorithme de la vie en société. Il se légitime en établissant un rapport de nécessité entre les finalités de la société et l'organisation politique, ce qui justifie donc l'inacceptable : la hiérarchie et la légitimité des positions acquises. Les idées permettent en effet aux individus de donner du sens à leur environnement matériel, social et politique.²⁶ Ainsi, comme le sociologue français Pierre Bourdieu le souligne, les idées peuvent être des instruments de domination en légitimant les inégalités de classe, de sexe ou encore ethniques en les rendant naturelles et inévitables.²⁷ De plus, elles permettent aussi de convaincre d'autres acteurs de l'action publique. Les idées peuvent donc avoir un impact politique direct et les relations de pouvoir sont pour une large part le fruit d'un processus idéal car elles nécessitent la capacité de convaincre, de mobiliser des acteurs et de coordonner leurs efforts d'une certaine manière.²⁸

L'amour du patriote envers sa patrie inclut son pays et sa population mais aussi la foi dans le pouvoir politique. L'Etat est vu comme un pont entre le passé et le futur du groupe et donc comme nécessaire. En revendiquant un projet collectif, il donne un sens au présent et contribue à fonder l'unité de la société. La politique symbolique est fondamentale dans le processus de légitimation de l'Etat. Elle crée le consentement nécessaire à l'institution et la sauvegarde du pouvoir grâce à l'établissement et au renforcement des croyances et des représentations communes. Elle met en scène le pouvoir, investit l'histoire par des émotions et permet d'affirmer une continuité du pouvoir entre un passé idéalisé et le présent. Ainsi, le fondement historique du groupe joue un rôle clé. Il fait apparaître les traits essentiels de l'être collectif sous la forme d'un souvenir.²⁹ Afin de définir et modeler le projet collectif sensé unifier la société derrière son gouvernement,

24 J.-J. Rousseau : *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Paris : Union Générale d'Editions, 1963.

25 J. Lagroye : La légitimation. In : J. Leca / M. Grawitz (dir.) : *Traité de science politique*, Paris : Presses universitaires de France, 1985, p. 419.

26 D. Bélard, *op. cit.*, p. 148.

27 P. Bourdieu : *La Domination masculine*. Paris : Le Seuil, 1998.

28 D. Bélard : *op. cit.*, p.151.

29 C. Dumas : *op. cit.*, p. 48.

ce dernier va mettre en récit son histoire pour en dégager les idéaux de la patrie. Ceci peut inclure des références à la mythologie, à des légendes, à des personnages réels jusqu'aux événements contemporains tels que les guerres ou les changements de régime. Il s'agit de trouver l'équilibre entre mémoire et oubli dans le but de forger une idée particulière du passé. Une fois défini, il est alors possible de dégager les idéaux qui meuvent la patrie et ainsi définir sa destinée. Parfois, s'il est nécessaire, l'Etat peut avoir recours à l'invention de traditions. Ce phénomène, illustré par les deux historiens britanniques Eric Hobsbawm et Terence Ranger, consiste en l'utilisation d'attributs antiques invérifiables d'une civilisation afin d'invoquer un trait culturel pertinent.³⁰ Ces traditions peuvent donc parfois être fausses historiquement parlant mais elles atteignent leur objectif et fondent l'appartenance commune.

A travers l'évolution du mythe des *Niños Heroes*³¹ dans la seconde moitié du XXème siècle, le Mexique offre un exemple des ajustements que peut réaliser l'Etat en fonction des nécessités du moment. L'historien mexicain Miguel Rodriguez³² retrace dans son article les évolutions de l'anecdote des « enfants héros » dans trois générations de livres d'Histoire d'école primaire. Présentés en 1959 comme « des enfants de treize à huit ans qui se sont battus comme des héros pour défendre leur école et leur patrie » contre l'envahisseur américain, ils disparaîtront pourtant des manuels d'Histoire en 1990. Le Mexique prépare en effet la signature d'un traité de libre échange avec ses voisins du Nord. Désigner les Etats-Unis comme l'ennemi commun n'est donc plus approprié. Si la décision du Secrétariat d'Education Publique suscite une polémique qui conduit à la réintroduction de l'anecdote des enfants héros dans les manuels scolaires deux ans plus tard, l'Etat prend tout de même soin de la présenter comme une chance de reprendre et d'avancer dans la recherche de l'identité mexicaine. Il n'est donc plus question de raviver la rancœur envers les Américains mais de la minimiser.

L'appropriation par la population de ce passé commun, en partie construit par le pouvoir en place, est le fruit d'instances de socialisation auxquelles sont confrontés les individus au cours de leur existence. Dans ce contexte, les symboles patriotiques tels que l'hymne national, le drapeau, les noms de villes et de rues,

30 E. Hobsbawm / T. Ranger : *The Invention of Tradition*. Cambridge Cambridgeshire : Cambridge University Press, 1983, p. 7.

31 Le mythe des « enfants héros » renvoie à la bataille de Chapultepec du 12 et 13 Septembre 1847 entre le Mexique et les Etats-Unis pendant laquelle six enfants seraient morts au combat pour la patrie. Un de ces enfants héros s'illustre notamment en se défenestrant en étant enveloppé du drapeau mexicain afin de ne pas le laisser tomber dans les mains ennemies. Ces six enfants font en réalité partie des 46 autres cadets qui prennent part à la bataille mais l'histoire mettra surtout en avant leur jeune âge en omettant la raison de leur présence sur le champ de bataille.

32 M. Rodriguez : Pour ou contre les Américains : l'histoire édifiante des Niños Héroes mexicains. In : *Outre-Terre* 12 (3), 2005, p. 195.

le calendrier, les musées mais aussi l'enseignement à l'école sont autant d'outils qui permettent de construire une mémoire collective, de la maintenir et de la remodeler selon les besoins présents de légitimation du pouvoir. Anne-Marie Thiesse, spécialiste française qui s'intéresse à la formation des identités nationales et régionales, met l'accent sur le fait que l'éducation est le moyen le plus efficace pour transmettre la langue, l'histoire et la géographie ainsi que pour enseigner comment « être et penser nationalement »³³. L'école joue donc un rôle clé dans la création du sentiment patriotique qui est inculqué à travers l'enseignement de l'Histoire, de la Géographie, de l'Instruction civique et de l'enseignement de la langue officielle. Tout ceci amène au recul des particularismes locaux afin d'intégrer les individus dans l'ensemble national et de les ancrer dans un espace géographique national.

Si l'école permet l'appropriation par la population de l'histoire de la patrie, les rituels et discours mis en place par l'État sont tout aussi importants dans le maintien du patriotisme. Comme le remarque Lagroye, le langage du pouvoir à travers les discours relie la vie sociale au temps, mettant en perspective le passé et l'avenir.³⁴ Ainsi, l'historien mexicain Ernesto de la Torre Villar³⁵ voit dans la pratique des discours septembristes, prononcés entre 1825 et 1871 lors des anniversaires de l'Indépendance dans les différentes villes du Mexique, un élément crucial de la formation de la conscience nationale mexicaine. En remémorant les actions exceptionnelles des héros de l'Indépendance et leurs principes, les orateurs exaltent ainsi le patriotisme de cette nouvelle nation. De plus, c'est aussi l'occasion d'informer les Mexicains du développement politique du pays dans sa globalité. Ces discours visent donc à augmenter le civisme de la population, en lui fournissant un idéal patriotique renouvelé chaque année, ainsi qu'à s'assurer de sa reconnaissance envers les fondateurs de la patrie mexicaine. Souvent, le culte de la patrie implique le recours au vocabulaire religieux. L'historien français Jules Michelet évoque ainsi la patrie lors de la Révolution française comme un dieu immortel, une école vivante, une grande amitié animée depuis la Révolution par le cantique de l'égalité. Il s'agit de créer une religion civique avec son panthéon de saints, son calendrier des fêtes et ses édifices décorés de statues.³⁶

Enfin, les rituels de commémorations occupent une place importante. Les célébrations de l'événement fondateur mais aussi les dates et faits mémorables sont nécessaires pour renforcer la conscience d'un peuple, assurer la cohésion sociale et les valeurs du groupe. Les principes de la nation, ses victoires, et donc par extension la victoire de ses principes face à l'adversité, sont à l'honneur. Ceci n'ex-

33 A.-M. Thiesse : *La création des identités nationales*. Paris: Le Seuil, 1999, p. 240.

34 J. Lagroye : *op. cit.*, p. 419.

35 E. Villar de la Torre : *La Conciencia Nacional y Su Formación: Discursos Cívicos Septembrinos (1825-1871)*. México, D.F. : Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 8.

36 D. A. Brading : Liberal Patriotism and the Mexican Reform. In : *Journal of Latin American Studies* 20 (01), 1988, pp. 27-48, ici : p. 37.

clut pas l'évocation de certains traumatismes comme des guerres injustes ou perdues qui vont fortifier l'être collectif. L'existence d'un ennemi commun facilite la cohésion d'un groupe. Le découpage du monde entre « nous » et « eux » permet la dualité amour et hostilité qui est particulièrement importante pour renforcer le sentiment patriotique car il permet de créer un sentiment de solidarité face à la menace de l'ennemi.³⁷ De même fêter les héros nationaux permet de célébrer les valeurs communes et les faits mémorables du peuple mexicain. La glorification de ceux qui se sont sacrifiés pour la patrie est un instrument efficace pour construire une identité collective et alimenter le patriotisme. En effet, celui qui a réalisé le sacrifice ultime se transforme en citoyen parfait. La gloire du héros mort est étroitement liée à la gloire de l'Etat et la validité du projet collectif qu'il propose. Le fait que certains individus exemplaires soient prêts à donner leur vie pour le pouvoir politique en place et les idéaux qu'il prône tend à démontrer que ce dernier est digne de cette offrande, de ce sacrifice.³⁸

A travers le traitement partisan et orienté de l'histoire qui est ensuite relayée par l'école et les divers rituels et discours du pouvoir, l'Etat cherche ainsi à créer un ethos collectif qui permet d'avancer vers une destinée commune.

LES FONDEMENTS DE LA PATRIE MEXICAINE DE L'INDÉPENDANCE À LA RÉVOLUTION

Afin de saisir la réalité de l'idée de patrie dans le Mexique contemporain, il est nécessaire de définir sur quel patrimoine commun se fonde cette dernière. Dans la mémoire collective, c'est dans la ville de Dolores de Hidalgo que la nation mexicaine pousse son premier cri. Miguel Hidalgo, alors prêtre créole, y initie la guerre d'indépendance le 16 Septembre 1810 sur ces mots : « Vive la vierge de Guadalupe ! A mort le mauvais gouvernement ! Vive Fernand VII³⁹ ! » Alors qu'elle n'aboutit qu'en 1821, les indépendantistes préconisent l'instauration de commémorations du 16 Septembre dès 1812. Il s'agit déjà de fêter l'union et la fraternité nationale alors que l'indépendance est encore loin d'être acquise. Ainsi, chaque année depuis deux cent ans, le Mexique célèbre sa création en reproduisant le cri de Dolores poussé par le « père de la patrie ».

Toutefois, ce n'est que lors de la période dite de la Réforme, qui a lieu entre 1855 et 1863, que l'idée de patrie se structure réellement. Jusqu'à la proclamation

37 Y. Tamir : Pro Patria Mori ! La muerte y el Estado In : *La moral del nacionalismo : Orígenes, psicología y dilemas de parcialidad de los sentimientos nacionales*, Vol. II, R. McKim, J. McMahan, México, D.F. : Gedisa Editorial, 2003, p. 62.

38 *Ibid.*, p.62.

39 Fernand VII est considéré alors par les créoles, c'est-à-dire les Espagnols nés au Mexique, comme le roi légitime alors que depuis 1808 est installé sur le trône d'Espagne le frère de Napoléon Bonaparte, Joseph Bonaparte.

de la Constitution de 1857, le pays est déchiré par les luttes de pouvoir entre conservateurs, libéraux et l'armée, qui change de camp en fonction des diverses opportunités qui s'offrent à elle. Coups d'Etats, congrès constitutionnels, plans révolutionnaires et constitutions se succèdent pendant vingt-cinq ans. L'invasion des Etats-Unis, qui débute en 1846 et s'achève en 1848, permet indirectement de sortir de cette période trouble. En effet, elle conduit à la rébellion contre le dictateur Santa Anna qui est forcé à l'exil en 1855 et amène les libéraux au pouvoir qui proclament une nouvelle Constitution en 1857. Benito Juárez, un des leaders des libéraux de l'époque, est entré au même titre que Hidalgo dans le panthéon de la patrie mexicaine. On ne compte plus les villages qui lui doivent son nom, chaque centre-ville possède une rue ou avenue principale à son nom, et nombreux sont les monuments en son honneur. De même, le jour de sa naissance est un jour chômé à travers toute la République. Fils d'Indiens zapotèques, il pose les fondements de la société mexicaine ainsi que ses présupposés historiques et philosophiques. Il affiche sa volonté de rompre avec le passé colonial et crée une société nouvelle basée sur le principe de liberté et d'égalité. Selon Octavio Paz, essayiste et diplomate mexicain prix Nobel de littérature en 1990, la Réforme consume l'indépendance et lui donne sa signification. Le Mexique est alors fondé dans la négation de son passé et de ses traditions et trouve sa justification dans le futur, dans son projet de pacte social. L'héritage espagnol des trois cents ans de colonisation est balayé mais aussi le passé indigène, considéré comme despotique et barbare, tout comme le catholicisme.⁴⁰ La patrie est incarnée par la république libérale, héritière des principes de la Révolution française et de l'insurrection de 1810. Les Mexicains seraient ainsi tous du village de Dolores. Claude Dumas⁴¹, spécialiste français du XIX^e mexicain, rapporte cependant le débat, qui éclate dans la presse mexicaine entre 1893 et 1894, opposant ceux qui considèrent en Hidalgo le réel père de la nation et ceux qui le voient en Hernán Cortés.⁴² Ces derniers avancent que le Mexique est le fruit de la civilisation espagnole et qu'Hidalgo n'a fait qu'émanciper le pays. L'impossible conciliation entre les deux grands-pères de la nation prouve que le mythe de la patrie mexicaine est encore loin d'être résolu, et ce près d'un siècle après le cri de Dolores et malgré la Réforme.

La patrie mexicaine se construit sur des idéaux et un projet politique car l'hétérogénéité de la population est perçue comme une difficulté pour le pouvoir.

40 O. Paz : *El laberinto de la soledad ; Postdata ; Vuelta al laberinto de la soledad*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 52.

41 C. Dumas : *op. cit.*, p. 68.

42 C'est Hernán Cortés qui entame la conquête de l'actuel Mexique en 1519 et qui s'empare de l'Empire aztèque. C'est lui qui est à l'origine de la fondation de la Nouvelle-Espagne (qui après sont indépendance prend le nom de Mexique, en référence aux Aztèques encore appelés les Mexicas).

En effet, près de deux cinquièmes des Mexicains sont indigènes. Cependant ces derniers ne forment pas un ensemble homogène. De nombreuses ethnies, possédant chacune une langue propre, composent ce groupe qui coexiste avec les créoles, les Espagnols et les métis. Ainsi, le nouvel Etat ne peut pas compter sur des critères ethnolinguistiques ou culturels pour unifier ce vaste pays. Afin de surmonter cette difficulté, le métis est érigé comme symbole de la « mexicanité ». Il s'agit de diluer peu à peu les populations indiennes au sein d'une population homogénéisée par le mélange des races. Le métis devient l'homme nouveau sur lequel le pays tend à projeter sa conception. Dès 1822, la loi bannit le terme « Indien » du vocabulaire officiel et proscriit toute référence ethnique dans les actes publics ou privés. De plus, l'idée d'une nation métisse et homogène cherche à balayer la différence, pourtant bien réelle, entre créoles et Indiens et à la remplacer par la dichotomie riche-pauvre.⁴³

Toutefois, le retour au pouvoir des libéraux dans la seconde moitié du XIX^e siècle est de courte durée. Malgré la victoire des républicains contre le Second Empire, installé par les Français en 1863 et qui tombe en 1867 avec l'exécution de l'Empereur Maximilien, une nouvelle dictature ne tarde pas à se mettre en place avec à sa tête Porfirio Díaz⁴⁴. Au bout de trente-quatre ans sous le Porfiriato, les Mexicains se soulèvent contre leur dictateur après l'appel de Francisco Madero qui déclare nulles les élections des divers membres du pouvoir et se proclame président intérimaire et chef de la Révolution. La révolution mexicaine commence donc tout juste cent ans après le début de l'indépendance en 1910. Visant à mettre fin aux structures coloniales, aux inégalités sociales ainsi qu'à récupérer les pouvoirs économiques et culturels qui sont aux mains d'une oligarchie tournée vers l'étranger,⁴⁵ le mouvement révolutionnaire n'a toutefois pas de précurseurs idéologiques. Différentes insurrections éclatent dans le pays et plusieurs leaders apparaissent, générant chacun un « isme » dont les idées sont parfois inconciliables.⁴⁶ Cette diversité idéologique conjuguée au manque de cohésion des chefs mène à la guerre civile à partir de 1915. La lutte armée prend fin en 1920, non sans qu'une nouvelle Constitution (qui est toujours en vigueur) ait été proclamée en 1917. Ses principes s'inscrivent dans la ligne idéologique révolutionnaire qui s'est peu à peu définie. On y trouve le nationalisme révolutionnaire, la démocratisation intégrale, l'instauration d'une société égalitaire, la rénovation morale de

43 H. Favre : *Race et Nation Au Mexique. De l'indépendance À La Révolution*. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 49 (4), 1994, pp. 951–76, ici : p. 952.

44 Le général Porfirio Díaz, héros de la guerre contre les Français de 1862 à 1867, devient président du Mexique en 1876 et occupe cette fonction de manière quasi ininterrompue jusqu'en 1911, date à laquelle il se voit obligé de s'exiler avec sa famille en France, à Paris.

45 L. Velasco-Pufleau : *op. cit.*, p.19.

46 E. Krauze : *Biografía del poder* (edición revisada) : De Francisco I. Madero a Lázaro Cárdenas, México, D.F. : Tusquets Editores, 2013, p. 7.

la société, la décentralisation de la vie nationale, la garantie de l'emploi ainsi que le combat contre l'inflation.⁴⁷

L'expérience de la Révolution marque un nouveau tournant dans l'histoire de la patrie. L'Etat prend soin d'omettre les profondes divisions de la famille révolutionnaire et consacre la Révolution afin de créer un sentiment d'unité nationale. Octavio Paz⁴⁸ lui attribue la révélation aux Mexicains de la nature de leur être collectif. L'historien mexicain Enrique Krauze ajoute qu'en tant que mythe de rénovation historique, elle structure l'histoire du Mexique pendant presque la totalité du XX^e siècle.⁴⁹ La Révolution débouche aussi sur un compromis entre la volonté de réaffirmer le passé indigène et colonial du Mexique et la volonté de maintenir le projet libéral initié sous la Réforme. L'historien britannique David Brading évoque le fossé créé par les libéraux entre la patrie, née à Dolores de Hidalgo, et la nation, issue du métissage pour expliquer le besoin de redéfinir l'idée de patrie après la Révolution.⁵⁰ On assiste donc à une reformulation des éléments du discours officiel sur la patrie. Le pouvoir cherche à reconquérir le passé et opère un réajustement historique en faisant une place à l'héritage des Indiens et des Espagnols afin de contrebalancer le poids trop important accordé à l'accomplissement du projet libéral.⁵¹ Le passé pré-colombien est réinterprété comme un marqueur d'identité central. Cuauhtémoc, dernier empereur aztèque, entre dans le panthéon des héros de la patrie mexicaine car il incarne la résistance contre les Espagnols durant le siège de Tenochtitlan en 1521. En parallèle à la revalorisation du passé pré-cortésien, les Indiens sont intégrés dans le projet de construction nationale. L'indigénisme devient doctrine officielle de l'Etat et se concrétise dans le domaine politique par la promotion de l'éducation bilingue, la réforme agraire ainsi que la célébration de la culture et histoire indienne – ce qui toutefois ne mettra pas réellement terme à la marginalisation de cette frange de la population.

Par l'intermédiaire de l'éducation primaire, avec notamment le développement des écoles rurales après la Révolution, mais aussi des commémorations, des divers discours, des érections de monuments ainsi que de l'art – le mouvement muraliste est par exemple consacré art nationaliste à partir des années 1930 – cette nouvelle idée de la patrie est diffusée au sein de la population. L'identité mexicaine prend donc ses racines dans les événements de l'Indépendance, la Réforme et la Révolution. La synthèse de ces différents mythes conduit à définir la patrie mexicaine avec un passé indien, un présent métis et un avenir civilisé.⁵² Le

47 A. Serra Rojas : *op. cit.*, p. 65.

48 O. Paz : *op. cit.*, p. 56.

49 E. Krauze : *op. cit.*, p. 5.

50 D. A. Brading : *op. cit.*, p. 47.

51 O. Paz : *op. cit.*, p. 60.

52 J. A. Rivera Aguilar : Rêves d'unité nationale. In: *Etudes rurales* 163-164(3), 2002, pp. 25–44, ici : p. 35.

Mexique qui recouvre près de deux millions de kilomètres carrés composés de désert, jungle, montagnes, volcans et littoraux est un territoire composite. De nombreuses ethnies constituent la population d'un pays qui doit compter sur le « vouloir vivre ensemble » pour assurer sa cohésion. C'est sur l'assentiment national, l'adhésion à un projet politique et à des valeurs que reposent les bases de la nation. Alors que des différences importantes en termes d'ethnicité et de traditions existent à travers le pays, un patrimoine commun qui appartient à tous devient le moyen de souder la nation mexicaine. Ainsi, la célébration du cri de Dolores est décrite par Ernesto de la Torre Villar comme une manière de renouveler une sorte de plébiscite en faveur de la liberté et de la nouvelle patrie qui vient de naître.⁵³

LA FIN D'UN MYTHE ET L'ABSENCE DE PROJET NATIONAL COMMUN

Enrique Krauze parle d'un zénith de la Révolution mexicaine en 1917 qui perdure pendant plusieurs décennies à travers le processus permanent de création et d'institutions qui dérivent de son programme. Cependant il poursuit en affirmant qu'elle meurt en 1989.⁵⁴ En effet, les années 1980 marquent le début d'une longue crise économique, due à la brusque baisse des prix du pétrole, qui remet en question l'idéologie du nationalisme révolutionnaire. Le président López Portillo, qui termine son mandat en 1982, s'autoproclame ainsi le dernier président de la Révolution.⁵⁵ Son successeur à la présidence du pays, Miguel de la Madrid, initie un processus qui va mettre fin au modèle économique révolutionnaire qui avait permis le « miracle mexicain » des années 1940 aux années 1970. Le Mexique bascule progressivement d'un modèle de développement étatique et paternaliste à un modèle d'économie ouverte. Le gouvernement mexicain adopte les principes du néolibéralisme, préconisés par le Fonds Monétaire International (FMI), afin de faire face à la terrible crise qui ravage le pays. En 1983, malgré des réserves de pétrole parmi les plus importantes au monde, le Mexique est au bord de la banqueroute, étant le second pays le plus endetté du monde.

La nouvelle politique économique met à mal les principes révolutionnaires. Les privatisations des entreprises d'Etat nationalisées pendant le mandat de Lázaro Cárdenas dans les années 1930, afin de protéger le pays de l'ingérence des puissances étrangères dans les affaires économiques du pays, rompent ainsi avec un symbole fort de l'idéologie révolutionnaire. De plus, si la politique d'austérité mise en place dès 1982 porte ses fruits et permet au Mexique de sortir de la récession et de l'inflation, les coûts sociaux sont énormes. Ce n'est qu'en 1996 que

53 E. Villar de la Torre : *op. cit.*, p. 11.

54 E. Krauze : *op. cit.*, p. 6.

55 J. A. Rivera Aguilar : *op. cit.* p. 32.

la majorité des Mexicains retrouve le pouvoir d'achat qu'elle avait en 1980. Toutefois, celui des bas salaires baisse de 80% entre 1980 et 1996. La même année, on compte environ 60% de la population qui vit en dessous du seuil de pauvreté, dont 20% dans une pauvreté extrême.⁵⁶ C'est donc à partir des années 1980 que les Mexicains voient se disloquer sous leurs yeux le projet national commun qui puisait ses racines dans la Révolution. Même si l'Etat ne renonce pas explicitement à ses principes, le mythe libéral et révolutionnaire perd progressivement sa crédibilité auprès d'une population soumise à une cure d'austérité sans précédent et qui peine à y trouver des réponses à ses problèmes quotidiens.

La crise des années 1980 se poursuit dans les années 1990 et se couple avec une crise du pouvoir politique et en particulier du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI) qui gouverne depuis la Révolution. Les dirigeants peuvent en effet rarement imposer une représentation de la vie sociale et du pouvoir qui s'écarte des conceptions reçues, modelées par l'histoire, transmises par la culture commune et diffusées dans tout le corps social. Comme le remarque le spécialiste en psychologie sociale Michael Billig, les cadres de référence des individus jouissent d'une certaine autonomie vis-à-vis de l'action de l'Etat et s'avèrent relativement résistants aux tentatives d'endoctrinement conscient.⁵⁷ Le processus de légitimation ne peut être en effet totalement contrôlé car la relation de pouvoir est aussi une relation sociale. Une évolution des représentations dans la société, un changement social, débouche sur une évolution de la conception de légitimité.⁵⁸ De plus, alors que les héros de la Révolution ont jusque là constitué une des sources de la « mexicanité »⁵⁹, le culte révolutionnaire perd progressivement de son pouvoir fédérateur. Les Mexicains ne savent plus où leurs héros sont censés les mener alors que l'Etat, garant de la bonne exécution du projet révolutionnaire, renie leurs principes. Ceci explique les résultats du sondage réalisé par le journal *Reforma*, un des quotidiens mexicains les plus importants, en 2000 qui révèle que pour 56% des personnes interrogées, les principes de la Révolution n'étaient plus en vigueur. Les résultats du sondage affirment de même que 45% considéraient que les élections du 2 juillet 2000 étaient au moins plus importantes, sinon plus, que la Révolution.⁶⁰

Si les idéaux hérités de la lutte révolutionnaire sont vidés de leur sens pour une importante partie de la population, c'est aussi le mythe du métis qui est remis en cause. Un autre sondage de *Reforma* réalisé au début des années 2000 montre que seulement 7% des sondés se qualifient comme métis, alors que le

56 J. Devineau [et al.] : États-Unis du Mexique-Bilans annuels de 1981 à 2010. In : *L'état du monde*, Paris: La Découverte, 2011, p. 48.

57 M. Billig : *Banal Nationalism*. Londres : SAGE Publications, 1995.

58 J. Lagroye : *op. cit.*, p. 463.

59 A. Musset : Métissages Culturels. In : A. Musset : *Que sais-je ? Le Mexique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2010, p. 120.

60 J. A. Rivera Aguilar : *op. cit.*, p. 32.

métissage constitue la doctrine officielle.⁶¹ Depuis le début des années 1980, un mouvement revendique un Mexique pluriel en opposition à l'image qui avait prévalu jusque là de pays homogène en termes de langue, de religion, de coutumes, d'histoire et d'idéologie. Dix ans après l'entrée dans le débat du thème de la diversité culturelle du pays, le président Carlos Salinas fait adopter une réforme constitutionnelle afin de reconnaître la place des Indiens dans le pays. Ainsi, la Constitution précise dans son article 4 que « la nation mexicaine a une composante multiculturelle enracinée dans ses populations indiennes. » La réalité des conditions de vie des Indiens est en effet bien éloignée des valeurs et principes que la révolution mexicaine avait défendus. Alors que l'exaltation des mondes indiens détruits par Cortés est un élément du discours politique, l'exclusion des Indiens et le racisme important envers cette population révèle un paradoxe de l'identité mexicaine. Cette réparation symbolique qu'opère le président en 1992 marque la fin du Mexique métis tel qu'il avait été imaginé depuis le XIX^e siècle par ses dirigeants. Toutefois, ce geste de la part de l'Etat s'avère insuffisant pour éviter le réveil d'une population marginalisée. En 1994, se forme l'armée zapatiste de libération nationale qui revendique les droits des populations indigènes dans la lignée de la pensée du révolutionnaire Zapata. Peut-être le mouvement le plus emblématique, il n'est cependant pas le seul de ce type à se développer dans le pays.

Les négociations du traité de libre échange avec les Etats-Unis et le Canada n'arrangent en rien la crise d'identité qui secoue le Mexique. La perte d'un ennemi commun extérieur et le début de la coopération avec ce dernier privent l'Etat d'un ressort efficace pour réunifier un groupe social. Le politologue mexicain José Antonio Rivera Aguilar évoque la décision du gouvernement dans les années 1990 d'arborer d'énormes drapeaux dans les villes frontalières et en particulier celles du Nord. Considérée comme une réponse à la dilution de l'identité nationale, il rapporte que « certains Mexicains reconnurent que la taille des étendards était inversement proportionnelle à un nationalisme qui se rétrécissait comme une peau de chagrin ». A la fin des années 1990, seulement 35% des habitants de la capitale se déclaraient fiers d'être Mexicains et s'identifiaient avec les couleurs de la patrie. De plus, seulement 7 personnes sur 10 se montraient capables de comprendre la signification de l'hymne national mexicain qui, en outre, est de plus en plus critiqué et considéré comme anachronique.⁶²

C'est sous la présidence de Felipe Calderón que les festivités du bicentenaire de l'Indépendance et du centenaire de la Révolution sont organisées. Les répercussions de la crise économique mondiale, qui débute en un an plus tôt en 2009, sont très graves pour le pays qui, de plus, a sombré dans une spirale de la violence. La lutte contre le narcotrafic menée par le gouvernement s'est transformée en

61 *Ibid.*, p. 34.

62 *Ibid.*, p. 30.

une véritable guerre qui compte en un peu moins de quatre ans près de 23 000 morts, incluant délinquants mais aussi civils morts accidentellement.⁶³ À l'occasion de la commémoration des deux événements fondateurs de la patrie mexicaine moderne, le président appelle à l'unité nationale. Toutefois, comme le souligne la politologue française Julie Devineau, la préparation des événements a fait apparaître les clivages politiques et mémoriels. Alors que la révolution est considérée comme la référence nationaliste par excellence, le parti au pouvoir peut difficilement s'en réclamer car ce sont historiquement les deux actuels principaux partis d'opposition qui en sont les héritiers. Le gouvernement décide donc de se concentrer sur des inaugurations et spectacles à gros budget mettant en scène allégories et représentations folkloriques.⁶⁴ L'année 2010 offre un nouvel exemple de la perte de vitesse du mythe de la Révolution qui n'est plus capable de générer un large consensus au sein du pouvoir politique ni de la population.

Un symbole semble cependant avoir une signification assez forte pour qu'il soit partagé par la majorité des habitants à travers toute la République mexicaine. Pourtant, la doctrine officielle ne lui a jamais accordé une place de choix, bien au contraire. Alors que la vierge de Guadalupe a joué un rôle crucial dans le soulèvement des populations indiennes et créoles au début de la guerre d'Indépendance, son pouvoir fédérateur a été ignoré par le nouveau gouvernement en place. Le 12 décembre⁶⁵ fait certes partie du calendrier des fêtes nationales mais la séparation de l'Eglise et de l'Etat opérée pendant la Réforme témoigne de la volonté du gouvernement de restreindre le pouvoir de l'Eglise, qu'il soit de nature politique, économique, social ou culturel. Bien plus qu'un symbole religieux, la vierge de Guadalupe a été utilisée comme étendard de l'Indépendance par Hidalgo. Lorsqu'il pousse le cri qui marque le début du mouvement d'indépendance, il commence par son « Vive la vierge de Guadalupe ! » Même si les présidents en place ont tous omis cette partie du cri de Dolores, les Mexicains, eux, ne l'oublient pas.

En effet, cette apparition de la vierge Marie sous la forme d'une métisse a eu, depuis le XVII^e siècle le pouvoir d'unir un pays séparé entre créoles et Indiens. Sa force est d'être capable d'inclure les populations indiennes avec le reste de la population d'origine espagnole grâce à la mexicanisation du culte hispanique de l'Immaculée Conception. La vierge apparaît sur le mont Tepeyac qui est justement un lieu de pèlerinage pour les Mexicains qui y viennent prier Tonantzin, en nahuatl⁶⁶ « Notre mère vénérée », une déesse mère de la mythologie aztèque. Si le mythe synchrétique apparaît au XVII^e siècle sous la plume du

63 J. Devineau : *op. cit.*, p. 7.

64 *Ibid.*, p. 6.

65 Jour de l'apparition de la vierge à l'Indien Saint Juan Diego en 1531 sur le mont Tepeyac.

66 Le nahuatl est une des langues indigènes parlées au Mexique, et ce notamment au sein de l'Empire Aztèque au XV^e et XVI^e siècle.

prêtre créole Miguel Sánchez, c'est au XVIII^e siècle qu'il acquiert sa force politique. En effet, le prêtre créole Servando Teresa de Mier avance un autre mythe syncrétique : celui de Quetzalcoatl-Saint Thomas. Le premier est une des incarnations du serpent à plumes qui représente une des principales divinités mésoaméricaines. Ainsi, il ne serait que Saint Thomas qui aurait apporté les dogmes du christianisme aux Indiens dès le I^{er} siècle. Le tissu sur laquelle apparaît la vierge de Guadalupe serait la cape de Saint Thomas qui est redécouverte par Juan Diego⁶⁷ en 1531. Ces deux mythes rendent donc l'arrivée des Espagnols au Mexique injustifiée puisqu'elle ne fera que détruire une culture qui était par essence chrétienne. Ce patriotisme créole qui précède l'indépendance se veut intégrateur de toutes les franges de la population. La vierge de Guadalupe qui est transformée en symbole de la lutte anti-espagnole peut être ainsi utilisée quelques décennies plus tard par Hidalgo pour fédérer créoles et Indiens sous la même bannière. La vierge devient un point de convergence entre les différents groupes sociaux. Elle devient une manière de parler du Mexique.⁶⁸ C'est pourquoi l'historien et anthropologue français Jacques Lafaye voit dans ces deux mythes syncrétiques le point de départ de la formation de la conscience nationale mexicaine.⁶⁹

Pourtant, le pouvoir de ces mythes a été délaissé à l'indépendance après la mort d'Hidalgo. On fonde la patrie mexicaine sur l'idée de liberté et d'égalité d'un peuple qui est avant tout métis. Le symbole de la vierge est rejeté par le pouvoir car profondément religieux. D'après Paz, la nation est fondée sur une notion générale de l'homme et non pas sur la réalité du pays.⁷⁰ Ceci explique pourquoi par la suite, la supposée identité mexicaine ne permet pas à la population de s'identifier réellement et perd de son pouvoir fédérateur. Alors que la Réforme limite effectivement le pouvoir politique et économique de l'Eglise, cette dernière garde toujours une influence culturelle et sociale forte.⁷¹ Plus de deux cents ans plus tard, c'est la vierge qui réunit les plus de 122 millions de Mexicains. Elle permet d'unifier une large population malgré le fossé qui s'est peu à peu formé au sein du pays entre la Mexamérique et la Mésoamérique. La première renvoie au Nord du pays, dynamique et industrialisé, intégré dans un espace plus vaste qui comprend les Etats-Unis. La Mésoamérique, elle, renvoie au Sud de la

67 Juan Diego est l'Indien Nahua qui aurait assisté à l'apparition de la Vierge Marie sous la forme de la Vierge de Guadalupe en 1531.

68 E. R Wolf : *The Virgin of Guadalupe : A Mexican National Symbol*. In : *The Journal of American Folklore* 71 (279), 1958, pp. 34–39, ici : p. 38.

69 J. Lafaye : *Quetzalcóatl et Guadalupe : la formation de la conscience nationale au Mexique, 1531-1813*. Paris : Gallimard, 1974.

70 O. Paz : *op. cit.*, p. 53.

71 M. Zires : *Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo*. In: *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* 10 (2), 1994, pp. 281–313, ici : p. 300.

république mexicaine, plus rural et archaïque, qui se rattache aux cultures d'Amérique centrale.

CONCLUSION

La crise de la patrie mexicaine qui se déclenche dans les années 1980 s'explique notamment par la perte de légitimité du projet national commun. Le philosophe espagnol José Ortega y Gasset souligne que la nation nécessite non seulement un passé qui la détermine mais aussi un projet historique qui la définit et qui est capable d'unir et de mouvoir les volontés diverses et dispersées de la population. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche évoque le *Kinderland*, littéralement la terre des enfants, comme substitut à la notion de *Vaterland* qui renvoie à la terre des pères (ou patrie en français). Mettre l'accent sur l'héritage que le présent laissera aux générations futures permet de souligner l'importance de l'avenir de la patrie, cette dernière ne pouvant se restreindre au simple partage d'un patrimoine commun. La politique symbolique, en tant qu'ensemble de stratégies hétérogènes qui visent à la légitimation de l'ordre social, nécessite un ajustement constant de la part de l'autorité en place.⁷² Dans le cas du Mexique, l'Etat peine à renouveler l'idée de patrie. Incapable de la réinventer, il se concentre uniquement sur la gloire et l'unité d'un passé qui n'offre plus de solutions aux Mexicains et qui exclut une partie importante de la population. L'actuel défi est donc de redéfinir une identité susceptible de rassembler l'ensemble des individus. L'exemple du Mexique démontre ainsi l'importance d'un projet national commun suffisamment englobant pour parvenir à exalter le patriotisme d'une majorité de la population.

De plus, la crise identitaire que traverse le pays montre les limites de l'action de l'Etat lorsqu'il s'agit de modeler la conscience patriotique. En effet, la patrie doit correspondre, même si ce n'est que partiellement, à une réalité observable. Faire du métis l'étendard de la « mexicanité », alors que la population n'est pas homogène et se compose de plusieurs minorités ignorées, est difficilement tenable. Cela explique qu'il soit rapidement remis en cause en temps de crise. La vierge de Guadalupe illustre, elle, la force qu'un symbole peut avoir, et ce malgré la volonté de l'Etat d'en imposer d'autres. Comme on peut le lire sur le mont Tepeyac⁷³, « la vaillante race aztèque et l'Espagne missionnaire s'unifient docilement aux pieds de Marie, mère et forgeuse de la patrie mexicaine ».⁷⁴ C'est donc

72 L. Velasco-Pufleau : *op. cit.*, p. 16.

73 C'est sur le mont Tepeyac, maintenant partie intégrante de la ville de Mexico, que la vierge de Guadalupe est apparue à Juan Diego en 1531.

74 On retrouve sur le mont Tepeyac une plaque inaugurée en 1984 sur laquelle le père Xavier Escala parle de la vierge de Guadalupe en ces mots : « De lo alto de la historia y del Tepeyac, brotan cascadas impetuosas, símbolo de la valiente raza azteca y de la España misionera, que se unen mansamente a

sa capacité à lier le monde pré-cortésien à celui de la colonisation qui fait la force de ce symbole qui permet potentiellement d'inclure l'ensemble des Mexicains.

BIBLIOGRAPHIE

- Anguera, Antonio O., and Francisco Vargas. *El Mexicano: Raíces de la Mexicanidad*. Mexico City: Instituto Politécnico Nacional, 1983.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Bosc, Yannick. "Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815). Patrie, patriotisme." In *Annales historiques de la Révolution Française*, edited by Jacques Guilhaumou and Raymond Monnier 357.3 (2009): 189–192.
- Béland, Daniel. "The Idea of Power and the Role of Ideas." *Political Studies Review* 8-2 (2010): 145–154.
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. London: SAGE Publications, 1995.
- Bourdieu, Pierre. *La Domination Masculine*. Paris: Le Seuil, 1998.
- Brading, David A. "Liberal Patriotism and the Mexican Reforma." *Journal of Latin American Studies* 20.01 (1988): 27–48.
- Canovan, Margaret. "Patriotism Is Not Enough." *British Journal of Political Science* 30.03 (2000): 413–432.
- Devineau, Julie, et al. "États-Unis du Mexique-Bilans annuels de 1981 à 2010." In *L'état du monde*. Paris: La Découverte, 2011.
- Dumas, Claude. "Nation et Identité Dans Le Mexique Du XIXème Siècle : Essai Sur Une Variation." *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 38 (1982): 45–69.
- Favre, Henri. "Race et Nation Au Mexique. De L'indépendance À La Révolution." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 49.4 (1994): 951–976.
- Febvre, Lucien. *Honor y patria*. Mexico City: Siglo XXI, 1999.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. London: Oxford University Press, 1983.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger. *The invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Itzigsohn, Jose and Matthias vom Hau. "Unfinished Imagined Communities: States, Social Movements, and Nationalism in Latin America." *Theory and Society* 35.2 (2006): 193–212.
- Krauze, Enrique. *Biografía del poder (Edición revisada): De Francisco I. Madero a Lázaro Cárdenas*. Mexico City: Tusquets Editores, 2013.
- Laborde, Cécile. "From Constitutional to Civic Patriotism." *British Journal of Political Science* 32.04 (2002): 591–612.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl et Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique, 1531-1813*. Paris: Gallimard, 1974.
- Lagroye, Jacques. "La Légitimation" In *Traité de science politique*, edited by Jean Leca and Madeleine Grawitz. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- Miller, David. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Musset, Alain. *Métissages Culturels*. 2nd ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

- Márquez, Esaú, Rafael Araujo and María Ortiz. *Estado Nación en México: Independencia y Revolución*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2011.
- Ory, Pascal. "L'histoire des Politiques Symboliques en Quatre Études de Cas." *Hypothèses* 1 (2005): 71-74.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta al laberinto de la soledad*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Primoratz, Igor. "Patriotism and Morality: Mapping the Terrain." *Journal of Moral Philosophy* 5.2 (2008): 204-226.
- Raynal, Guillaume-Thomas. *L'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, I*. Geneva: Jean-Leonard Pellet, 1782.
- Rivera, José. "Rêves d'unité nationale." *Etudes rurales* 163.3 (2002): 25-44.
- Rodriguez, Miguel. "Pour ou contre les Américains: l'histoire édifiante des Niños Héroes mexicains." *Outre-Terre* 12.3 (2005): 195.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social, ou, Principe du droit politique*. Paris: Union Générale d'Editions, 1963.
- Serra, Andrés. *Mexicanidad: proyección de la nación mexicana hacia el siglo XXI*. Mexico City: Porrúa, 1994.
- Smith, Anthony. *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Tamir, Yael. "Pro Patria Mori! La muerte y el Estado" In *La moral del nacionalismo: Orígenes, psicología y dilemas de parcialidad de los sentimientos nacionales*. Vol. 2, edited by Robert McKim and Jeff McMahan. Mexico City: Gedisa, 2003.
- Thiesse, Anne-Marie. *La création des identités nationales*, Paris: Le Seuil, 1999.
- Velasco-Pufleau, Luis. "Autoritarisme, politique symbolique et création musicale. Stratégies de légitimation symbolique dans le Mexique postrévolutionnaire et le Nigeria postcolonial." *Revue internationale de politique comparée* 19.4 (2013): 15-40.
- De La Torre, Ernesto. *La Conciencia Nacional y Su Formación: Discursos Cívicos Setemembrinos (1825-1871)*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Viroli, Maurizio. *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Wolf, Eric. "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol." *The Journal of American Folklore* 71.279 (1958): 34-39.
- Zires, Margarita. "Los Mitos de La Virgen de Guadalupe. Su Proceso de Construcción y Reinterpretación en el México Pasado y Contemporáneo." *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 10.2 (1994): 281-313.

THE POWER OF IDEAS BEHIND TERRORISM: CONTEMPORARY DEVELOPMENTS

Dawid Kamil Wieczorek

Jagiellonian University in Krakow
dawid.wieczorek@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353-3900), Vol. 3, Issue 2 (2015), pp. 103–126

INTRODUCTION¹

The concept of power has been the subject of variously disciplined studies.² The common point in discourse on power is the noticeable use of force and violence symbolically, physically, or verbally. Throughout the centuries, power has been displayed in a variety of forms, from economic domination to flat-out terror. There have been states exalting violence against civilians to obtain political or ideological goals, e.g., in ancient times under the regime of Nero and Caligula, during the period of the French Revolution, or in the times of Bolshevik Russia.³ Brutality and the fulfillment of political and ideological aims using violence against civilians is reminiscent of terrorism. Its contemporary developments appear to be even more visible than ever because of terrorists' massive engagement in the media, treated by them as recruitment area, and a battlefield. Each epoch has its own definition of terrorism, and the reality following 9/11 redefined terrorism as it was known

1 This article contains results of research conducted between July and December of 2014 at Jagiellonian University in Krakow. It is also English version of a part of PhD dissertation.

2 See, e.g., M. Foucault: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, transl. by C. Gordon, New York: Pantheon Books 1980; P. Morris: *Power: A Philosophical Analysis*, Manchester: Manchester University Press 1987; G. Deluze: *Foucault*, New York: Continuum 2006; P. Bourdieu: *Language and Symbolic Power*, trans. by G. Raymond, Harvard: Harvard University Press 1991; J. Nye: *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York: PublicAffairs 2004; *Id.: The Future of Power*, New York: PublicAffairs 2011; I. Berlin: *Die Macht der Ideen*. Berlin Verlag: Berlin 2006; U. Dierse: „Die ‚Macht der Ideen‘ im deutschen Vormärz“. [In:] M. Kowalewicz (ed.): *Formen der Ideengeschichte*. mentis: Münster 2014, p. 17-30; Savoie: *Power: Where Is It?* Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press 2010; S. R. Barrett/S. Stokholm/J. Burke: "The Idea of Power and the Power of Ideas: A Review Essay." [In:] *American Anthropologist*, Vol. 103, Issue 2, online publishing 2008, p. 468-480.

3 Compare for example the biography of Felix Dzerzhynski, who claimed that terror is necessary during revolution: B. Bromage: *Man of Terror, Dzerzhynski*, London: Peter Owen 1933.

from the past. This does not mean that we have forgotten the broad typologies of terrorism or the smaller organizations that still act today. After 9/11, Westerners do not think of “terrorism” so much as left- or right-wing extremist organizations, but rather envisage brutal acts in Africa, the Middle East, and on the borders of Syria and Iraq. They imagine that in these places, a powerful voice condemns infidels and the West in general, and there is a physical clash of powers. This voice is amplified by the development of new media that are handily utilized. Just as the Vietnam war was more visible and triggered more social contests because of more media coverage than in previous wars, a similar situation is occurring with terrorism nowadays. Additionally, the amount of terrorist acts committed for religious reasons (the Matsumoto incident, the Madrid train bombing, and the London, Istanbul, and New Delhi bombings) show the characteristics of the most recent shape of terrorism. What is important for this study are the distinct ideas that can be identified behind terrorism. Therefore, the aim of this article is (1) the identification of ideas standing behind major terrorist organizations that show the relationship between terrorism and power, and (2) terrorism’s reference to the mechanisms of seizing power, giving ideas specific, contextual meaning. The main methods used here are case studies and the critical analysis composed of some organizations’ statements, manifestos, media coverage, and references to religious texts. The aim is to answer the following questions: Do the ideas selected below really drive terrorist groups in the Middle East? How does look the process of enacting the ideas work? What are the (global) consequences of such terrorist activity? There is also an ontological issue that might arise: are ideas “transmitters” of power and values, i.e., do they have a specific meaning attached? Or do they just trigger some mindset and behavior by specific nature and use in context? Most revolutions, wars, and other conflicts have been grounded in some ideology. Not only is the manifestation of power crucial in the case of conflicts, but also in the ideas that stand behind the conflicts and form ideologies. We have already faced different ideas throughout history, e.g. *Übermensch*, the proletarian nation, and collectivism during the rise of fascism in Italy, Nazism in Germany, and communism in Soviet Russia. We will try to prove that such an affection for ideas is also visible nowadays in the case of a popular flag and other examples of terrorism.⁴

4 Here we mean Al-Qaeda or the Islamic State of Iraq and Sham (ISIS). In this article we focus mostly on ISIS as probably the most powerful exemplary case, but many other organizations are meant here that are similar ideologically, structurally, or are more or less connected with ISIS, such as the Al-Qaeda Network (especially with Al-Nusra Front), Boko Haram, Al-Shabaab, Hezbollah, Palestinian Islamic Jihad, Hamas, Ansar al-Sharia, and Fatah Al-Islam.

THE MEANING OF TERROR AND TERRORISM

The meaning of terrorism has varied a lot throughout the ages; until the twentieth century, it was difficult for scholars to define its modern meaning univocally. Throughout the twentieth and twenty-first centuries, we have witnessed the constant redefinition of terrorism.⁵ International agendas are still defining the next types of terrorism in international conventions,⁶ although there is no univocal definition devoted only to terrorism and accepted by affiliated states. The regulations are dispersed in documents regarding fields of activity such as air traffic or financing of terrorist organizations. Combining this with the variety of forms of terrorism that violent organizations and movements can be organized in, it seems necessary to be as precise as possible in this definition without getting stuck in tricky details. Violent political movements, for example, can transform very rapidly⁷ and act as terrorists at one moment, and as a completely legal party in the next.

According to one of the major works of the history of ideas, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, terror and terrorism appear in at least four different meanings: biblical-theological, psychological-aesthetical, political, and legal.⁸ Generally, terror refers to fear, for example the fear of God, authorities, or the government; it can be individual or mass-oriented. During the French Revolution in 1789, terror peaked in use, and was used for describing a particular historical period, namely the turn in the Revolution after Thermidor 9th (July 27, 1794), a day called “*époque de la terreur*.” Social changes occurring after this period connected with the process of forming nation states brought another perspective. The development of leftist socialist and anarchist thought which distinguished and admired the working class, as well as the need for revolution, effected in national, political, ideological, and governmental forms of terror, among other things. This was visible during the Bolshevik revolution and after the Second World War in Stalin’s Soviet Russia. Also, right-wing policy resorted to terror, e.g., National Socialism in Germany. Apparently, the extremist and most radical versions of any ideology that allowed violence tended to sow fear through terror. While the use of the concept of *terror* has de-

5 W. Dietl/K. Hirschmann/R. Tophoven (eds.): *Terrorizm*. PWN: Warsaw 2011, originally published as *Das Terrorismus-Lexikon. Täter, Opfer, Hintergründe*. Eichborn AG: Frankfurt am Main 2006, p. 29.

6 Currently, there are over 200 definitions of terrorism. They are formulated in many legal acts, mostly in the Tokyo Convention (1963), the general resolutions of the United Nations (which are still being updated), and the *Arab Convention for the Suppression of Terrorism* from 1998.

7 See K. Grisham: *Transforming Violent Political Movements: Rebels today, what tomorrow?* London/New York: Routledge 2014.

8 O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 6. Stuttgart: Klett-Cotta 1972-1997, p. 325.

creased since early modern times and has been replaced with *terrorism*, a significant rise in this word usage dates from the early nineteenth century up until today.⁹

After broadening the scope of terror through the French Revolution, none other than a Frenchman attempted to deconstruct it. Jacques Derrida, interviewed by Giovanna Borradori after 9/11, the breakthrough point in history for understanding contemporary terrorism, analyzed this example to describe the most recent facet of terrorism exhaustively, using “terror,” “international terrorism,” and other phrases, and at the same time referring to political, ideological, and social contexts on the local and global scale. He makes the following points: the lack of dialogue between the West and Islam was induced by the lack of Enlightenment, colonialism, or imperialism in Africa or the Middle East; the result of this lack of dialogue is that people are taking up arms and the distinction between civilians, police and the military is vanishing. This makes the terrorism of 9/11 appear “wealthy, hypersophisticated, telecommunicative, anonymous, and without an assignable state.”¹⁰ Derrida points out another factor that is essential for today’s (global) terrorism: the development of technology. Terrorism is aimed at the imagination and a sense of security. It is both symbolic and mental, and aims to provoke reactions more or less intentionally. In times of sophisticated information technology and nanotechnologies, it is no longer always necessary to use open violence but rather to attack information systems, computers, databases, etc. The use of contemporary technologies also includes media that are very important for both sides of conflict: terrorists use them so that their actions can be as transparent as possible, and anti-terrorists need them to justify their measures for fighting terrorism. But the use of technology does not mean the end of open violence. Derrida notes in his essay “Faith and Knowledge” that people tend to use extreme violence in the name of religion, including torture, beheadings, or rape, to declare “revenge” (similar to the French Revolution) and rage against informatization. Numerous examples of cotemporary wars can be mentioned here, such as those in Rwanda, Pakistan, Yemen, and many others.¹¹

The terminology is unclear after that point. The dichotomy of freedom fighter/terrorist no longer exists. The definition of terror changes according to the current situation and international agendas are not able—or do not want—to work out a consistent definition. Among other things, the reason for this is to enable anti-terrorist intervention wars, allowing veterans from these military conflicts to be paid. Moreover, contemporary terrorists do not need territory as much as in

9 Exemplary analysis based on *Google books Ngram viewer* for words *terror* and *terrorism* appearing in books published in English between 1500 and 2008.

10 G. Borradori: *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: Chicago University Press 2003. [Polish translation: *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, ed. by B. Żółtowska, transl. by A. Karalus/M. Kilanowski/B. Orlewski. Warsaw: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008].

11 *Ibid.* p. 190.

the past; now, their actions are aimed at boosting technocratic power or political control which is also determined geopolitically.¹²

At some point, the semantic difference between terror and terrorism is noticeable. For Western civilization, terror has primarily referred to the reign of dictators, Caesars, and emperors and described the forms and methods of their governance. According to Tom O'Connor, we have been able to use the term terrorism in a more modern sense since the French Revolution. For example, Edmund Burke uses this term to describe the governance of the Jacobins, including their means and methods.¹³ The difference between the prerevolutionary and post-revolutionary meanings of terror/terrorism is not so obvious. From today's perspective, terror is related to a state or government's activity. Here we can mention the well-known totalitarian regimes of Stalin, Hitler, and Mussolini. According to Boaz Ganor, terrorism, the more modern term, refers to different extremist groups, organizations, and individuals who aim to harm or threaten non-combatants (using violence) and have a particular political aim (meaning it could also be ideological or religious).¹⁴ Mikkel Thorup makes another distinction. According to his *Intellectual History of Terror*, terror refers to state-related violent activities, while terrorism is separate from the state. It remains a kind of anti-state power and is connected to individual acts and organizations opposing the state (however, he has a different category for anarchists and nihilists).¹⁵ Usually, terrorists are not part of an authorized or legal (internationally acknowledged) power, but they might gain power as the Jacobins did in the past and significant terrorist organizations still do today.

CONTEXT OF IDEOLOGY

Behind each struggle stand special motifs, world views, and contextual conditions. The act of seizing power usually comes from and serves the purposes stated by ideas, ideologies, a sense of identity, or other socially unifying phenomena. Power is seldom seized, and terrorism is seldom enacted, just for the sake of its own. These actions belong more to the realm of anarchists. Having a look at what is happening in the Middle East at the borders of Syria and Iraq especially, one might think about the dark past of Nazi Germany. The current situation stemmed from the destabilization of the territory of Iraq and Syria. This destabilization was caused by the military interventions of the United States, the United Nations, and the

12 *Ibid.* Part two.

13 T. O'Connor, *The Criminology of Terrorism: History, Law, Definitions, Typologies*, in: cultsandterror.org [08-19-2014].

14 B. Ganor: "Defining Terrorism: Is One Man's Terrorist Another's Man Freedom Fighter?" [In:] *Police Practice and Research*, 2002, Vol. 3, No. 4, pp. 287-304

15 M. Thorup: *An Intellectual History of Terror. War, Violence and the State*. Routledge: London/New York 2012, pp. 102-135.

North Atlantic Treaty Organization, as well as the Syrian Civil War as a consequence of the Arab Spring. Smaller paramilitary fractions, guerillas, and terrorist groups first fought among themselves, and then many of them joined together under one flag to fight against the forces allied in the war on terrorism. These people need to pay taxes that appear to be closer to extortion just to have the basic necessities of water and electricity. Even more significantly, UN reports state that kidnappings usually demand the payment of ransom.¹⁶ The conditions of economic and political crisis opened the gates for extremisms such as the extensive use of violence and harsh laws. Among the main aims of local terrorist organizations is the proclamation of the caliphate. This was completed in 2014¹⁷ and aimed at a world caliphate. We find references to literal, very conservative interpretations of the Quran and Sharia law, referring especially to Wahhabi/Salafi movements demanding the return to the roots of the religion, i.e., a pivotal understanding of the Quran. We especially see some references to the teaching of Wahhabism by Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, a former of orthodox Sunni Islam. Alastair Crooke, a British diplomat and a former of *Conflicts Forum*,¹⁸ conducted a historical analysis of Wahhabism and suggested some interesting comparisons. He writes:

Abd al-Wahhab demanded conformity -- a conformity that was to be demonstrated in physical and tangible ways. He argued that all Muslims must individually pledge their allegiance to a single Muslim leader (a Caliph, if there were one). Those who would not conform to this view should be killed, their wives and daughters violated, and their possessions confiscated, he wrote. The list of apostates meriting death included the Shiite, Sufis and other Muslim denominations, whom Abd al-Wahhab did not consider to be Muslim at all.

[...]

Their [wahhabists'] strategy -- like that of ISIS today -- was to bring the peoples whom they conquered into submission. They aimed to instill fear.¹⁹

Human Rights Watch reports on the discrimination of religions other than Wahhabi/Salafi-Islam, and severe punishments for not obeying specific rules. Historical periods of turbulence, especially the years of the formation of the Saudi State dur-

16 See "Explained: Who's funding Islamic State?" in Grisham: *ibidem*.

17 See "Iraq conflict: ISIS declares a 'caliphate,' calls for Muslims to pledge allegiance" in: www.abc.net.au. Information acquired by Agence France-Presse (AFP), APTN, Reuters, AAP, CNN, and the BBC World Service [02-08-2015].

18 *Conflicts Forum* is a think-tank dealing with military and political conflicts, especially in the Middle East, co-participating in the Western and Islamic spheres.

19 A. Crooke: "You Can't Understand ISIS If You Don't Know the History of Wahhabism in Saudi Arabia." [In:] conflictsforum.org [02-15-2015]. See also S. Coll: *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan and Bin Laden, From the Soviet Invasion to September 10, 2001*, London: Penguin Books 2004.

ing 1741-1818, led to the current situation in the Middle East. Now, we can observe the increasing popularity of violent solutions, because of which

Wahhabism was forcefully changed from a movement of revolutionary jihad and theological takfiri purification, to a movement of conservative social, political, theological, and religious da'wa (Islamic call) and to justifying the institution that upholds loyalty to the royal Saudi family and the King's absolute power.²⁰

Therefore, this religious movement is currently connected mostly with extremism and jihad. Natana J. DeLong-Bas, author of books on Islam and jihadism, notices that contemporary interpretations of Wahhabi's writings do not fully reflect their contents. In her book, which pioneers English translations of Wahhabi's texts from Arabic, she proposes some interesting perspectives on the issue. We read that

Wahhabism in the contemporary era is largely portrayed as misogynist, denying women their human rights, insisting on strict gender segregation, forbidding women access to public space, and subjugating them by considering them inferior to men. [...] but the term Wahhabism is rarely defined. Many of the regimes and movements labelled as Wahhabi in the contemporary era do not necessarily share the same theological and legal orientations. The reality is that Wahhabism has become such a blanket term for any Islamic movement that has an apparent tendency toward misogyny, militarism, extremism, or a strict literal interpretation of the Quran.²¹

Confirmation of this statement can be complemented with the text of another author who writes about Wahhabi and Saudi Arabia, David Commins: "To judge the issue fairly, Ibn Azzuz [Tunisian Sheikh] looked over some Wahhabi writings and concluded that their beliefs were sound. His letter [to Mahmud al-Alusi] gives a sense of how elastic the meaning of 'Wahhabi' had become."²²

The understanding of Wahhabism as the most comprehensive (including religion, politics, and law) and influential movement depicts its importance and explains most of its ideological weight. It still remains a way of interpreting bigger idea: the idea of God.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ N. J. DeLong-Bas: *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, London: I.B. Tauris 2007, p. 123sq.

²² D. Commins: *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London: I.B. Tauris 2006, p. 134.

IDEAS

God and Faith

A strong attachment to God and faith seems to be one of the most important elements for the face of terrorism today. Wahhabi-rooted terrorists openly manifest their faith and find religious texts as justification for their activity, even though the vast majority of the interpreters of Islam reject such a narrative. Moreover, within Wahhabism there are arguments about the use of violence and punishment for apostates and infidels. Just after the world witnessed violence in France at the beginning of 2015, the national Muslim leagues in many countries condemned it for having nothing in common with Islam. Even controversial fragments from the Quran about Jihad are not interpreted literally today by most Muslims but rather are exploited and violated for the purpose of undertaking illegal military actions. But can one not also find violence in other religious texts like the Bible or Torah? Yes; however, the organizations that are the most transparent and dangerous for international safety are organizations exploiting the Quran as their argument for violence.

An integral part of the idea of God is faith (*iman*) in Islam. The belief in six articles of Islam is the reason why terrorists believe that non-believers should be executed regardless of is in Hadith, the collection of Muhammad's sayings: "none of you believes until he wishes for his brother what he wishes for himself," a line which resembles the golden rule. Besides the importance of God, this indicates their selectiveness in their choice and interpretation of religious texts.

(Religious) Law

The special place of religion among contemporary terrorists points to the rules of religious law. As was stated earlier, today's terrorism is largely linked with extreme interpretations of Islam, even though they are rejected by the majority of believers. The basic form of social and political organization is, for example, a caliphate²³ based upon Sharia law. Such a "state" has already appeared at the borders of Syria and Iraq. Sharia regulates both religious behavior and everyday activities. There is no such thing as the separation of religion and state that has been important for the Western world since the Enlightenment. All possible fields of human activity are subjugated to religion through the law. This issue is strongly connected to the

23 The self-proclaimed caliphates of today are mostly in Syria (proclaimed by ISIS) and in some territories in Africa: mostly Chad, Nigeria, and Cameroon (proclaimed by Boko Haram).

dichotomy of morals and ethics. According to Graham Hughes, the author of the entry about *law* in the *Dictionary of the History of Ideas*:

In primitive societies legal rules are often not sharply distinguished from religious prescriptions and the dictates of social morality or convention. It is only with the emergence of law as a distinct and organized form of social control in a relatively advanced civilization that the problems mentioned above become apparent. The Greek Sophists raised such questions in the fourth and fifth centuries B.C. They distinguished between nature (*physis*) and convention or law (*nomos*) and regarded law as an artificial, man-made scheme of regulation which encroached upon natural freedoms.

[...]

The sharp separation between law and morals which has characterized the positivist position becomes difficult to defend when the close similarities between legal and moral reasoning are pointed out. In this way contemporary studies of legal reasoning hold out some promise of bridging the ancient division between positivist and natural law traditions.

Such an opinion helps explain the need for Sharia law. In these circumstances, ethics are almost equated with morals, so there is no separation between the power of the state and the power of religion. This set of rules, because of its contradictions in logic and its ambiguities, is the outcome of several hundred years' worth of interpretations of the Quran. However, it is very useful for terrorists who can implement it to control people. Such sociopolitical organization helps in seizing and holding power, especially while rejecting international laws and taking part in extreme violence.

However, along with the development of civilization and the strengthening of international bonds between countries in the economic, political, and cultural spheres (called globalization or *mondialisation*), the extreme conservative and violent versions of Islamic terrorism may be doomed to isolation and condemnation. This can be seen in the interventions of democratic states in these areas. The reasons for this inevitable decline are mostly connected with the terrorists' disrespect of basic laws: their violation of human rights in various manners (homicides, genocides), and the act of threatening and terrorizing world governments. According to some, e.g., Neil Smelser, post 9/11 terrorism is not anything new, especially with regard to globalization. This is because nothing is new about ideologies or proceedings. Others, such as Gemma Edwards,²⁴ claim globalization is a phenomenon without a particular influence—other than cultural—on the spread of terrorism. Either way, terrorists can have more attention placed on their activity through transnational networks and global access to media, and they attempt to recruit new members this way. The most recent cases of terrorist groups indicate

24 G. Edwards: *Social Movements and Protest*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, pp. 109sq.

the formation of a strong cultural opposition to the globalized, liberal economic models rooted in Western culture. It is certain that modern technologies and social processes occurring worldwide have allowed different groups to be more visible than ever.

Power and Protest

The visibility or transparency of social movements can often be distorted. Images delivered by global networks are not only often selective, but particular labels can be put on social phenomena. The revolution of 2010 and 2011 in Middle Eastern and North African countries was a huge destabilizing factor conducive to the emergence of radical movements. Dissatisfaction caused by a lowered status of living, e.g., by high food prices, and oppressive authoritarian regimes provoked the outbreak of violent and nonviolent actions. Such an environment, a conglomerate of disadvantageous factors connected to economy, politics, and culture, is a favorable milieu for triggering uncontrollable power stemming from the social organization. Strong fundamentalist-driven ideology that accompanied terrorist organizations in the Middle East took a chance and had a strong backing from protest movements that arose during the Arab Spring and Winter. According to Jean Jacques Waardenburg, we can distinguish three kinds of religious movements that have the characteristics of a protest. The first kind is related to groups struggling with Western domination and economic models; the second refers to moral decline and reformative movements; and the third involves indirect forms of protest within Islam referring to law and mysticism.²⁵ Nevertheless, the author tends to describe religion as a vehicle for socio-political and economic factors, as well. Contemporary Middle Eastern terrorism can be classified as the first kind of religious movements with the characteristics of a protest because of Sunni religious leaders, violence, and open protest against Western domination. In 1978, Adel Faouzi wrote about four types of protest movements. One of them is considered to be the establishment of an Islamic state, has a militant-political character, and involves extreme actions. Another is considered to have an ideological character including discrimination and injustice, resist the influence of other cultures, and aim at the expansion of Islam to become a normative and ideological pattern.²⁶ Nowadays, in addition to the classic "Louis-Auguste Blanqui [who] preached revolution for revolution's sake, with only the vaguest suggestion of the social and political justice

25 J. J. Waardenburg: *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*, Berlin/New York: Walter De Gruyter 2002, pp. 368-375.

26 A. Faouzi: "Islam, réformisme et nationalisme dans la résistance à la colonisation française en Algérie (1830-1930)." [In:] *Revue internationale des Etudes socio-religieuses, Social Compass* n° 34, 1978, Université Louvain La Neuve (Belgique).

that would ensue,”²⁷ we also need to bear in mind that protests and revolutionary movements are highly contextualized. According to Peter N. Stears, author of the *protest movements* entry in the *Dictionary of the History of Ideas*,²⁸

[...] a successful protest ideology leads to quite diverse protest movements in different regions, among different social groups, even among different personality types. Socialism among stubborn but practical miners, to use one example, was never the same as socialism among more visionary textile workers.

It implies that the understanding of more factors is necessary to grasp the characteristics of terrorist, revolutionary, or protest groups. In the Middle East, it was possible to transform the protest movements into one very active, open-militant, and wealthy organization²⁹ due to a specific conglomeration of ideological, religious, and economic factors: the Islamic religion, extremist interpretations and ideologies, frustration caused by the military destabilization of the region, external funding, and oilfields.

The very special context for the unification of insurgents and terrorists can then be characterized by a complex manipulative strategy (due to social media skills and propaganda), engagement in insurgent movements and civil wars, and the extensive use of violence and strong fundamentalism. Quoting Stears, “The future of the study of ideas and protest lies in the admittedly difficult examination of the actual contacts between ideas and those who use them.”³⁰ In doing so, one notices the importance of who uses ideas like freedom or liberation. People who first fought for freedom and later became engaged in the wave of the anti-dictatorship movement soon became fighters for the caliphate that claims to be a “state.”

Statehood and Totality

The Frankfurt School thoroughly examined the phenomenon of totalitarianism after the twentieth century’s traumatic experience of totalitarian states. The School of Theodor Adorno, Herbert Marcuse, and Max Horkheimer, among others, attributed it to the development of mass media. Even though the characteristics of

27 P. Stears: *Protest Movements*. [In:] P. Wiener (ed.): *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* (1905-1992). Online version based on 1974 print edition in: <http://onlinebooks.library.upenn.edu>, [02-08-2015], p. 671.

28 *Ibidem*, p. 676.

29 For the mechanism and the process of such transformations see: S. Adnan/A. Reese: *Middle East Security Report 24. Beyond the Islamic State: Iraqi Sunni Insurgency*. [In:] *Institute for the Study of War* website <understandingwar.org> 2014, as well as St. Wicken/J. Lewis: *From Protest Movement to Armed Resistance: 2013 Iraq Update #24*. [In:] *ibid.*, June 15, 2013.

30 *Ibid.*

the media in the 1940s and 60s was very different than the contemporary one, one might find some interesting similarities. The momentum for *Dialectic of Enlightenment* (1944)³¹ was immediately important to the growth of media, such as radio and television, which was exploited heavily by totalitarian regimes. A similar rapid growth took place at the beginning of the twenty-first century when the Internet became the primary tool for banking, communication, entertainment, and other, less obvious purposes: data gathering and processing, the monitoring of networks and real-life activity, and criminal activity. Terrorists know how to use social media to attract people, especially youth. However, the placement of media in the non-mainstream understanding of a state is challenging and demands additional training. What is the understanding of a state in reference to caliphates?

One might mention here the vast variety of understandings of what a state is, from that of Aristotle, Plato, and Machiavelli to Marx, Weber, and Jessop. Therefore, we will refer to the basic documents concerning this issue. According to them, “the state as a person of international law should possess the following qualifications: (a) a permanent population; (b) a defined territory; (c) government; and (d) capacity to enter into relations with the other states.”³² Until now, the population of terrorist-controlled areas was constantly changing and consisted of many nations, mostly from the conquered Syrian and Iraqi citizens that still formally have their citizenship, in contrast to the terrorists who were supposed to lose it. Their territory is not defined clearly and is still being developed. This is also because of terrorists’ expansive ambitions; according to *Terrorism Research and Analysis Consortium*, the governmental structures of today’s caliphate in Syria, Iraq, and the Levant are still developing but are already functional, providing basic necessities such as food, gas, water, and electricity to people; on the other hand, they also decide who is to be beheaded.³³ In reference to the last point (d), their constant threatening and violations of the international conventions make it impossible to have a dialogue with them. Thus, according to *Montevideo Convention*, today’s caliphates cannot be considered states—not even as religious states, as some North-European countries have claimed. The difference between the state religions of today is that most of them respect international law and are acknowledged and respected by international society as states.

31 Max Horkheimer/Theodor Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York: Social Studies Association, Inc. 1944; Polish translation by M. Łukasiewicz with the afterword of M. Siemek: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2010.

32 *Montevideo Convention on the Rights and Duties of States Convention on rights and duties of states adopted by the seventh International Conference of American States adopted at the seventh International Conference of American States at Montevideo, Uruguay, and signed on December 26, 1933, Washington D.C. 1934*, Article 1.

33 See the TRAC website: <<http://www.trackingterrorism.org/>> [02-16-2015].

In the discussion of the statehood of currently proclaimed caliphates, we should also mention their form of governance. Let us take the example of the Islamic State of Iraq and Sham. Behind the organization stands one person with the highest power (the caliph/commander in chief), Abu Bakr al-Baghdadi (*nom de guerre*), whose real name is Ibrahim Awwad Ibrahim Ali Muhammad al-Badri al-Samarrai;³⁴ he is the leader of the ultraconservative movement of Sunni Islam. Under his power we can distinguish two deputies: Abu Muslim al-Turkmani, the deputy of Iraq, and Abu Ali al-Anbari, the deputy of Syria. They are the “brains” of the organization’s ideology. Under each deputy are twelve governors for Iraq and twelve for Syria: financial, leadership, military, legal, fighters’ assistance, security, intelligence, and media councils. There is also an executive branch, which is a cabinet with Baghdadi’s advisers that is superior to the Shura council that regulates religious and military affairs. This structure might be reminiscent of the organization of a state, but there are factors that make it more like a totalitarian regime. Michael Curtis writes about the totalitarian concept:³⁵

The totalitarian concept has been a useful term to typify a particular genre of contemporary regime in an age of mass democracy in which the population can be controlled by a variety of means, especially terror. Dictatorships, despotisms, and autocratic regimes are akin to totalitarian ones in their elitist rule, arbitrary use of political power, minimization of private individual rights, and in their ordered and hierarchical institutions. [...] Totalitarian systems embody not only strong and arbitrary power but also the insistence on conformity of the whole society, mass mobilization, the subjugation of all classes to a dominant political group and attacks on the “enemies” of the system and on their ideology. Resting on mass support and mass movements rather than on the economic and social groups that formed the elite in earlier systems and maintained by a combination of force, indoctrination, and propaganda, the totalitarian regime is tutelary in nature, purporting to incarnate the true and necessary values to give meaning to the lives of its citizens.

In the case of terrorist-governed caliphates, it is hard to speak of any sort of democracy. The “state” is rather control through terror. It is not an authoritarian state where pluralism, freedom to enter the economic market, and freedom of expression are given to the citizens. Authoritarian countries usually do not have an official ideology, while totalitarian regimes do. Curtis continues:³⁶

The distinctiveness of totalitarianism arises, as Orwell argued, in the effort to control thoughts and emotions as well as actions. Its novelty is in the more ef-

34 See BBC News website from Middle East article – *Profile: Abu Bakr al-Baghdadi*.

35 M. Curtis: *Totalitarianism*. Transaction: New Brunswick, New Jersey 1987, p. 2-5.

36 *Ibidem*, p. 5sq.

efficient technological devices, the mass media, the skilled personnel, and the mass support available for coercion, manipulation, and indoctrination of whole populations to implement the perceived truth or objectives and to bring about the desired changes in thought and action.

Just to give an example of how skillfully an individual or group can be manipulated, controlled, and surrendered to somebody else's power, see the case of *Al-Khanssaa Brigade*, the female terrorist group. In their last manifesto, we can see that their thoughts, emotions, and behavior are totally controlled by an outside force. The document was translated and released on the website of the Quilliam Foundation, a counter-extremism think-tank, in February 2015. According to Charlie Winter, the translator, it was not released in English for Western audiences because of its complete disregard of Western values. First, in this document we find a huge critique of Western science, lifestyles, aesthetics, and many other areas of life. The most important, and perhaps the only, arguments against West are its atheism, materialism, and "distraction from the fundamental purpose of humanity – to worship God". Frankfurt School representatives write about the subject who desires to kill and who has always seen the (potential) oppressor in his victim. Unbearable danger demands illusory self-defense, as when terrorists respond to the economic, cultural, and military "campaign" of the West by encouraging people around the world to take up arms against it and discredit the culture *en bloc*. In *Dialectic...* this is called "rationalization."³⁷ In this case, the logic of religion is applied heavily. The destruction takes no hostages, and the will to kill and destroy is total.³⁸ It becomes especially dangerous for international peace when moral or ethical justifications are applied. Such driven terrorists do not display universalistic thoughts; rather, they tend to think totally, or in a totalitarian manner, by subjugating others to their worldview with the extensive use of global media. Second, we can read about the failure of the "Western program for women," by which feminism is meant, and the emasculation of men as a consequence of blurring the lines between the roles of each sex. Third, the issue of women's education and life-organization is undertaken by the author. Women's function should be "sedentary." They should have responsibilities connected "first and foremost" with the home. Marriage is very important and a female-child can enter it at the age of nine. Woman can only leave the house in a few cases: "a) if she is going to study theology, b) if she is a doctor or a teacher, [and] c) if she has been ruled by fatwa that she must fight, engage in jihad because the situation of the *ummah* has become desperate [...]"³⁹ In further verses, we can read about the periods of a woman's life

37 Adorno/Horkheimer, *op. cit.*, p. 187.

38 *Ibid.*, p. 115.

39 *Women of the Islamic State. A manifesto on women by the Al-Khanssaa* (trans. by Ch. Winter), Brigade, Quilliam online publishing 2015, pp. 7-10.

during which certain values should be taught, and the ideal models for Muslim women. In most cases, there are references to the past Shiite government as a bad one, depriving people of healthcare, ability to run small business, education, and basic necessities such as electricity, waste disposal, or elderly care.⁴⁰ The very last verses might even be exhorting Muslims to fight against the West:⁴¹

To [...] the enemies of chastity and purity, the secularists and liberals from among our own people, women have been returned to their Rightful jilbabs and sedentary lifestyle. Throw the sputum of your culture, your civilisation and your thinking into the sea. God fights you and you are not of us and we are not of you.

The way that text is written insinuates that a Muslim woman's life is joyful, and the organization of life under the governance of the caliph is fitting for them. And maybe this is so. Adorno and Horkheimer, probably inspired by Freudian theories, wrote about women's affection for paranoid, unmoved men who use and manipulate them. Fear of one's own conscience can be quieted by a lack of it in others.⁴² Such an understanding explains the aforementioned opposition of feminist movements in the West. However, further analysis triggers some concerns about the honesty and credibility of the manifesto. It is reminiscent of skillful recruitment propaganda rather than an outline of facts. The overall character of the manifesto insinuates that everything about the West is wrong and the only acceptable way of realizing oneself is by worshipping God according to the very specific rules given there. The language is also very emotional. There are few facts, but many opinions. It aims to be personal and triggers worries about one's own life or health. The use of such a document fits into the first three criteria of totalitarianism as outlined by Curtis.⁴³

40 *Ibidem*, p. 24-33.

41 *Ibid.*, p. 41.

42 Adorno/Horkheimer, *op. cit.*, p. 190.

43 "1. An official and exclusive ideology or set of convictions to which the society is to be committed and which will be the basis for a new type of political and social order and for a new type of man. 2. Monopoly control, not only over political, economic, social, and cultural behavior, but also over private life and personal thought, to produce total conformity of the whole society. 3. The use of terror, concentration camps, and a political police force to help produce that conformity and to pose a permanent threat against the individual. 4. A hierarchically organized one-party system or movement regime, from which pluralism on Western democratic lines is absent. 5. The subordination of private interests to and on behalf of the public or collective interest through which the reality of the individual is affirmed. 6. As a corollary, a stress on centralization of power, unity, and integration, with opposition or even dissent regarded as an offence. 7. The removal of legal limits on the wielders of power. 8. Monopoly control of the media of communication and the educational and the cultural process, in order to mobilize the society. 9. The absence of meaningful free elections. 10. Monopoly control over weapons and force. 11. Denial of the right of citizens to travel abroad, and sometimes internally, at will. 12. A centrally planned economy in which production is stressed and consumption

Generally speaking, social media channels and fundamentalist terrorist writings look similar. There are similar actors—good and bad ones, winners and losers—in addition to analogous scenarios and comparable slogans. The message is put forth at every possible occasion. There is also a strong bond between religion and the use of force, manifesting power. We constantly hear religious shouts interrupted by gunshots and explosions. Most of the men are carrying arms, their faces are covered, and they behave like paramilitary troops.⁴⁴ In addition, there is a regular army standing in complete opposition to them that openly bears arms and respects international conventions on basic human rights and proceedings during warfare.

We might suppose that such endeavors are aimed at controlling the social order and providing a foundation for a new type of man. When somebody disobeys the rules, he or she might be threatened by the use of terror. Therefore, we watch and read about “nonbelievers,” homosexuals, and executions of unfaithful women. According to the United Nations and Amnesty International reports, women in some Islamic terrorist-controlled areas are also the victims of rape, slavery, and assassination.⁴⁵ In addition, these organizations commit various violent acts like beheadings, lapidating, the defenestration of homosexuals, burning people alive, the abuse women and children, and organ trafficking.⁴⁶ The brutality in the Middle East is continuing to escalate,⁴⁷ although it has even been condemned by the infamous Al-Qaeda.⁴⁸ When terrorists intentionally threaten people subjected to the force of terror with violence, it makes them feel more powerful. Needless to say, threats are still a form of violence. Besides the fact that this organization is militarily oriented, in the process of gaining power they also educate people, or in this case we would rather say that they indoctrinate or manipulate people.⁴⁹

controlled to provide accumulation of capital for investment purposes. 13. The preeminence of an individual ruler whose personal dictatorship may be the key factor in the nature of the regime.” [In:] Curtis, *op. cit.*, pp. 7-9.

44 Based on a broad variety of visual (journalist and source) material found on CNN, BBC, AlJazeera, and Youtube when using a standard browser and searching for “ISIS,” “terrorism,” “caliphate,” “Boko Haram,” and related keywords.

45 See for example *Escape from Hell. Torture and Sexual Slavery In Islamic State Captivity in Iraq*, Amnesty International’s report. London: Amnesty International, International Secretariat 2014.

46 *Report of the Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic. Rule of Terror: Living under ISIS in Syria*. United Nations, Distr.: General, 14 November 2014.

47 See the Dailymail news listing [In:] J. Hall/J. Robinson/T. Wyke/S. Cockcroft/D. Williams: accessed at www.dailymail.co.uk [03-23-2015]. Unfortunately, by the time this article is released, the list of brutal acts will get longer. Almost every day, media such as Jihadi Watch have new information about them.

48 D. Gayle: “Even Al-Qaeda condemn murder of Jordanian pilot as ‘deviant’... and leading Muslim cleric calls for ISIS militants to be killed, crucified and have limbs ‘chopped.’” [In:] *ibidem*.

49 Some call the use of facts for seizing power “soft power:” see L. L. Roslycky: *The soft side of dark power : a study in soft power, national security and the political-criminal nexus: with a special focus on the post-Soviet Political-Criminal Nexus, the Russian Black Sea Fleet and separatism in the Autonomous Republic of Crimea*, NetzoDruk: Groningen 2011. In the case of ISIS, one cannot speak strictly of

IDEAS TURNED INTO POWER – THE ROLE OF EDUCATION

Malcolm Coaxall mentions nepotism, coercion, bribery, intimidation, terrorism, and education as the primary tools of social control.⁵⁰ The means of education can be powerful tools and, when used in a skillful way, they can attract new followers to ideas, ideology, and religion. In this case, we witness a very organized structure of recruitment and brainwashing through the use of religion (actually, exploiting people's faith) and media. There are easily-accessible terrorist-ideological newspapers,⁵¹ videos, and TV-programs on the Internet that are disseminated through popular social media both officially by organizations and unofficially by their members on personal accounts. They are hashtag-hijacking, i.e., infiltrating tweets and online conversations and creating "bots" (infiltrated networks of computers) in order to conduct anonymous activity. The fact that terrorist organizations have a structure where some cells are devoted strictly to media development leads us to two conclusions: first, media are of great importance because they have the ability to control, manipulate, and indoctrinate current members; second, media are a basic tool that can be used for recruiting new members, not excluding women, and boost the power of the organization.⁵² Targeting the youngest audience gives the organization a greater possibility to enlarge the number of its faithful and members who follow it blindly. The process of selectively creating images for the media, as we mentioned during the discussion of interpretations of religious texts, is another form of manipulation. As social media are accessible almost worldwide, the process of seizing social power does not demand anything more than access to the Internet and some basic electronic devices.

In 1959, John French and Bertram Raven published an article in *The Psychological Review* describing the theory of social power.⁵³ They identified five sources of power: legitimate, reward, coercive, expert, and referent (a sixth, informational, was added later). Terrorists' efforts may be analyzed through these sources. The base for (social) power is the relationship between person A and person B. This relationship can be shaped in different ways, according to the sources mentioned above. The first source is connected with the internalization of specific "oughtness," which can be based, for example, upon values transmitted by parents to

education. Because of the particular ideology involved, it is highly manipulative and does not include many facts or objectivism.

50 M. Coaxall: *Human Manipulation – A Handbook* (e-book), Cornelio Books 2013.

51 "Dabiq" online magazine is released regularly and is accessible online in the form of a pdf file.

52 For detailed methods of recruitment see: C. Hoyle/A. Bradford/R. Frenett: *Becoming Mulan? Female Western Migrants to ISIS*. Institute for Strategic Dialogue 2015.

53 J. French/B. Raven: "The bases of social power." [In:] *The Psychological Review* 63, 1956, p. 181-194. For more mathematical and analytical analysis, see N. E. Friedkin: "A Formal Theory of Social Power." [In:] *Journal of Mathematical Sociology* 12 (2), Gordon and Breach, Science Publishers, Inc. 1986, p. 103-126.

children (this is the educative aspect).⁵⁴ It is also compared with the Freudian *super-ego*. Cultural values are first mentioned here as a base for legitimate power.⁵⁵

These bases, which Weber (41) has called the authority of the “eternal yesterday,” include such things as age, intelligence, caste, and physical characteristics. In some cultures, the aged are granted the right to prescribe behavior for others in practically all behavior areas. In most cultures, there are certain areas of behavior in which a person of one sex is granted the right to prescribe behavior for the other sex.

Combining this with the acceptance of social structures and their agents forms two more bases for this source of power. In the case of today’s caliphates, people who belong to them have to accept the (self proclaimed) religious state organization which is founded upon Sharia law. The head of the state who executes law and order through the structured administration is the caliph. He also acknowledges decisions on lower levels by giving power to these structures. Cultural values are very important here because the law is based on religion and a strong tradition connected with the Quran. Therefore, affirmation for this type of power can be very strong.

The second source, called *reward power*,⁵⁶

is defined as power whose basis is the ability to reward. The strength of the reward power of [person] O / [person] P increases with the magnitude of the rewards which P perceives that O can mediate for him. Reward power depends on O’s ability to administer positive valences and to remove or decrease negative valences. The strength of reward power also depends upon the probability that O can mediate the reward, as perceived by P.

The most important reward for terrorist fighters is probably the promise of getting into heaven after a courageous and heroic death on the battlefield, which is strongly connected with the previously-mentioned source of power. Just as the religious aspect is important for them, the locality is also essential. In the manifesto of the *Al-Khanssaa Brigade* mentioned in this paper, the place of residence is family-friendly and prosperous. This amalgam seems even more complex and influential when mentioning the coercive source. The threat of being punished is characteristic of it.⁵⁷

54 *Id.*: “The Bases of Social Power.” [In:] D. Catwright: *Studies in Social Power*. Ann Arbor: Institute for Social Research 1959, p. 264.

55 *Ibid.*, p. 265.

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*

Coercive power is similar to reward power in that it also involves O's ability to manipulate the attainment of valences. Coercive power of O / P stems from the expectation on the part of P that he will be punished by O if he fails to conform to the influence attempt.

The number of cases of punishment is rather large and the vast majority of activities in everyday life are strictly controlled. Thus, these types or sources of power are also significant. Moreover, the authoritarian organizational structure and huge accumulation of power in the hands of a small group poses the threat of malpractice and manipulation. These can be introduced when referent and expert power occurs.⁵⁸

The referent power of O/ P has its basis in the identification of P with O. By identification, we mean a feeling of oneness of P with O, or a desire for such an identity. If O is a person toward whom P is highly attracted, P will have a desire to become closely associated with O. If O is an attractive group, P will have a feeling of membership or a desire to join. If P is already closely associated with O he will want to maintain this relationship (40). P's identification with O can be established or maintained if P behaves, believes, and perceives as O does. Accordingly O has the ability to influence P, even though P may be unaware of this referent power.

The strong bond and sense of identity creates a feedback loop which strengthens power. An additional and important source of it is the expert knowledge of some members of the group. The wiser they are, the more attractive they become to others. The crucial is that knowledge possessed by one person should be held to a consistent standard.⁵⁹ In the case of hierarchically organized groups such as the one analyzed in this paper, the use of knowledge as power is easy to observe because of the positions held by the knowledgeable. Again, the founding figures or teachers of extremist religion (*imams*) who are terrorists are both authorities and transmitters of knowledge. Imams are leaders, and leadership is mentioned by Fred Lunenburg as being connected with power:⁶⁰

The concepts of power and leadership are closely linked. Leaders use power as a means of attaining group goals. By learning how power operates in organizations, you will be better able to use that knowledge to become a more effective leader. In its simplest terms, power is the ability to influence someone else (Nelson & Quick, 2012).

58 *Ibid.*, p. 266.

59 *Ibid.*, p. 267.

60 F. C. Lunenburg: "Power and Leadership: An Influence Process." [In:] *International Journal of Management, Business, and Administration* 15 (1), 2012, p. 2.

Leaders usually have access to information that is important to others. Information can also be manipulated and prepared or presented in a contextually adjusted form. This constitutes the last type or source of power: information power. According to Ken Petress, "Information power comes as a result of possessing knowledge that others need or want."⁶¹ But instead of redistributing power by using empowerment strategies or providing source-based and verified information, the governors of today's caliphates would rather convey it selectively and cleverly. There are even structures responsible for this, and due to the great possibilities of the Internet and networking media, this is even possible through post targeting or data scrutiny.

The set-up of the organization fits perfectly into the contemporary Middle-Eastern context and is the scaffolding for the promotion and dissemination of the particular ideas that drive it. There appears to be a feedback loop where ideas drive the terrorists as well. Such a conglomerate attracts new members, allows for fluent cooperation, and, consequently, allows terrorists to realize their goals.

SUMMARY: DISCUSSION AND CONCLUSIONS

Some remarks need to be made at this point in order to sum up the above sections. Because simplicity is not stupidity, the simpler the idea, the more influential it can become. Jihadists reach for the most fundamental ideas, such as that of God. The great affection for such an idea can provoke people to commit crimes in the name of the idea. The expansive character of the activity of terrorist states displays an element of imperialism: they require constant expansion to new territories and to possess new members for "feeding" the conquered territories and recruits. The more expansive the state wants to be, the more unified it must become; the leaders must have great potency or power. For this purpose, exploiting basic ideas seems to be the most efficient solution.

Since the 1950s, we've learned how to measure the power of an idea, even in a mathematical way. Having applied it, we can conclude that the most visible and influential among recent terrorist organizations are the Jihadist extremists groups. Some of them aspire to form states by proclaiming caliphates, e.g., in Syria, Iraq, and some African territories. They are visible in social media, and their expansiveness forces allied states to run military campaigns against them. From a political perspective, the caliphates cannot be described as states. They are rather conglomerates of smaller groups, such as insurgents, rebels, and terrorists fighting for different reasons under the leadership of an influential organization⁶² driven by a particular ideology that is focused on religion. The caliphates use skilled methods for seizing power, including the extensive use of violence. While aiming at

⁶¹ Accessed at uthscsa.edu [03-28-2015].

⁶² Mostly ISIS in the Middle East and Boko Haram in Africa.

civilians,⁶³ they can be called a new kind of terrorist group. Today's facet of global terrorism can be characterized by nation-state ambitions and cultural wars. It remains hostile to the Western world and violates international law in a variety of brutal forms, with a global reach via social media and information technology. The terrorism we see today also has a totalitarian nature. Its statehood is limited to the rule of a small group with a leader who does not provide verified information or freedom to people, but rather threatens and controls them. The most prone to influence here are children who are indoctrinated and manipulated, even abroad in Western countries.

The ideas accompanying these groups include God, law, state, education, totalitarianism, terror(ism) through violence, protest, and usually patriarchy (based on the position of women in the society). In general, they are understood in a peculiar way, without fitting into global standards, definitions, and regulations. All of this makes today's terrorism a specific type of terrorism. Maybe such a form is nothing new in the history of terrorism in general, but it is definitely different to pre-9/11 terrorism. It also demands further research and analysis using the latest technologies, which are still in development. Even this form of terrorism's lack of dialogue and foreign affairs, in addition to its human rights violations, has not turned the world's attention to its obvious need for expansion and power. This mechanism was explained through reference to the theory of French and Raven, among other things.

Both ideas and history are prone to be violent. The social and economic consequences of extremist understanding and the implementation of them may induce the worldwide escalation of violence, economic destabilization, and the rise of the

63 The argument against this is given by Osama Bin Laden himself: "You may . . . dispute that [the various accusations and grievances just stated do] not justify aggression against civilians, for crimes they did not commit Civilian Immunity and Liability 233 and offenses in which they did not partake: This argument contradicts your continuous repetition that America is the land of freedom... Therefore, the American people are the ones who choose their government by way of their own free will; a choice which stems from their agreement to its policies. Thus the American people have chosen, consented to, and affirmed their support for the Israeli oppression of the Palestinians, the occupation and usurpation of their land, and its continuous killing, torture, punishment and expulsion of Palestinians. The American people have the ability and the choice to refuse the policies of the Government and even to change it if they want. The American people are the ones who pay the taxes which fund the planes that bomb us in Afghanistan, the tanks that strike and destroy our homes in Palestine, the armies which occupy our lands in the Arabian Gulf, and the fleets which ensure the blockade of Iraq. These tax dollars are given to Israel for it to continue to attack us and penetrate our lands. So the American people are the ones who fund the attacks against us, and they are the ones who oversee the expenditure of these monies in the way they wish, through their elected candidates." [In:] <<http://www.guardian.co.uk/world/2002/nov/24/theobserver>>. J. McMahan comments: "The translation is attributed to 'Islamists in Britain' and is ungrammatical in potentially misleading ways in various places. [In:] *Id. Killing in War*. Clarendon: Oxford University Press 2009, p. 233.

number of armed conflicts. As an answer to the last question stated in the introduction, we might conclude that the strategies adopted by terrorist leaders nowadays created this specific form of terrorism. Now, power and ideas are manifested loudly. There is strong sense of identity and a tendency to antagonize the West with Islam and alternative interpretations of common ideas. The well-known differentiation between the Orient and Occident in the globalized world has now become a cultural struggle, too. This situation is even stranger when cultures intermingle and clash: today's jihadi terrorist barely reads the Quran by himself, shoots a Russian rifle, and wears American jeans.⁶⁴ The distinction is not as clear it used to be centuries ago, and this fact places attention on well-tempered education, free from indoctrination and destructive ideology. Maybe the Occident, the land of *occidens* (sunset), can provide these things on a decent level globally, as it attempted to during the Enlightenment and in modern times, instead of focusing on military solutions. The combination of state aspirations known by the Europeans since the nineteenth century is now combined with modern warfare, religion, and global terrorism. This inspires fear in Western citizens, but among scientists, it suggests the necessity of reconsidering the meanings of concepts; among politicians, it brings about the need to create new methods of communication. Information technology, a great tool for disseminating ideas on both sides, brought everyone to the global level at the same time. This situation reveals not only the importance of ideas and their special constellations in case of terrorism, but also power that comes with having the proper tools to disseminate and propagate these ideas.

BIBLIOGRAPHY

- Adnan S./Reese A. 2014. *Middle East Security Report 24. Beyond the Islamic State: Iraqi Sunni Insurgency in Institute for the Study of War* website <understandingwar.org>.
- Barber B. 1996. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, Ballantine Books: New York.
- Barrett S. R./Stokholm S./Burke J. 2008. "The Idea of Power and the Power of Ideas: A Review Essay." in *American Anthropologist*, Vol. 103, Issue 2, online publishing 2008, p. 468-480.
- Berlin I. 2006. *Die Macht der Ideen*. Berlin: Berlin Verlag.
- Borradori G. 2003. *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago University Press: Chicago.
- Bourdieu P. 1991. *Language and Symbolic Power*, trans. by G. Raymond. Harvard University Press: Harvard.

⁶⁴ Comp. B. Barber: *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, New York: Ballantine Books 1996.

- Bromage B. 1933. *Man of Terror, Dzherzhynski*, : Peter Owen: London.
- Brunner O./Conze W./Koselleck R. (eds.) 1972-1997. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 6. Klett-Cotta: Stuttgart.
- Catwright D. 1959. *Studies in Social Power*. Institute for Social Research: Ann Arbor.
- Coaxall M. 2013. *Human Manipulation – A Handbook* (e-book), Cornelio Books.
- Coll S. 2004. *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan and Bin Laden, From the Soviet Invasion to September 10, 2001*. Penguin Books: London 2004.
- Commins D. 2006. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. I.B. Tauris: London 2006.
- Curtis M. 1987. *Totalitarianism*. New Brunswick, New Jersey: Transaction.
- DeLong-Bas N. J. 2007. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. I.B. Tauris: London.
- Deluze G. 2006. *Foucault*. Continuum: New York.
- Dietl W./Hirschmann K./Tophoven R. (eds.) (2006)2011. *Terroryzm*. PWN: Warsaw 2011. Originally published as *Das Terrorismus-Lexikon. Täter, Opfer, Hintergründe*. Frankfurt am Main: Eichborn AG.
- Edwards G. 2014. *Social Movements and Protest*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.
- Escape from Hell. Torture and Sexual Slavery In Islamic State Captivity in Iraq*. Amnesty International's report. London: Amnesty International, International Secretariat.
- Faouzi A. 1978. "Islam, réformisme et nationalisme dans la résistance à la colonisation française en Algérie (1830-1930)." in *Revue internationale des Etudes socio-religieuses, Social Compass* n° 34. Université Louvain La Neuve (Belgique).
- Foucault M. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, transl. by C. Gordon, New York: Pantheon Books.
- French J./Raven B. 1956. "The bases of social power." in *The Psychological Review* 63, p. 181-194.
- Friedkin N. E. 1986. "A Formal Theory of Social Power." in *Journal of Mathematical Sociology* 12 (2), Gordon and Breach, Science Publishers, Inc.
- Ganor B. 2002. "Defining Terrorism: Is One Man's Terrorist Another's Man Freedom Fighter?" in *Police Practice and Research*, Vol. 3, No. 4, pp. 287-304.
- Grisham K. 2014. *Transforming Violent Political Movements: Rebels today, what tomorrow?* London/New York: Routledge.
- Horkheimer M./Adorno T. 1944. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York: Social Studies Association, Inc.
- Hoyle C./Bradford A./Frenett R. 2015. *Becoming Mulan? Female Western Migrants to ISIS*. Institute for Strategic Dialogue.
- Kowalewicz M. (ed.). 2014. *Formen der Ideengeschichte*. Münster: mentis.
- Lunenburg F. C. 2012. "Power and Leadership: An Influence Process." in *International Journal of Management, Business, and Administration* 15 (1).
- McMahan J. 2009. *Killing in War*. Clarendon: Oxford University Press.
- Morriess P. 1987. *Power: A Philosophical Analysis*, Manchester: Manchester University Press.
- Nye J. 2004. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York: PublicAffairs.
- _____. 2012. *The Future of Power*, New York: PublicAffairs.
- O'Connor T. 2014. *The Criminology of Terrorism: History, Law, Definitions, Typologies* in: <cultureandterror.org>.
- Report of the Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic. Rule of Terror: Living under ISIS in Syria*. United Nations, Distr.: General, 14 November 2014.

- Roslycky L. L. 2011. *The soft side of dark power : a study in soft power, national security and the political-criminal nexus: with a special focus on the post-Soviet Political-Criminal Nexus, the Russian Black Sea Fleet and separatism in the Autonomous Republic of Crimea*, Groningen: NetzoDruk.
- Savoie D. 2010. *Power: Where Is It?* Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Stears P. *Protest Movements*. in Wiener P. (ed.) *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* (1905-1992). Online version based on 1974 print edition in <<http://onlinebooks.library.upenn.edu>>. [02-08-2015].
- Thorup M. 2012. *An Intellectual History of Terror. War, Violence and the State*. London/New York: Routledge.
- Waardenburg J. J. 2002. *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*, Berlin/New York: Walter De Gruyter.
- Wicken St./Lewis J. 2013. *From Protest Movement to Armed Resistance: 2013 Iraq Update #24*, June 15.
- Women of the Islamic State. A manifesto on women by the Al-Khanssaa* (trans. by C. Winter), Brigade, Quillam online publishing 2015.

RECENSIONE

Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy,
a cura di: Janusz Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS,
Kraków 2015, pp. 975.

Paweł Prüfer

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim
paweljazz@o2.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353-3900), Vol. 3, Issue 2 (2015), pp. 127–130

La morale è stata oggetto di indagine sociologica sin dalla fondazione di questa disciplina. Nel *Dizionario di sociologia* di Luciano Gallino si trova, infatti, la seguente affermazione: «La riflessione sociologica sulla morale si è sviluppata in fasi successive, ciascuna caratterizzata da una tematica e da un orientamento di ricerca particolari, che in parte si ritrovano sovrapposti e collegati nella sociologia contemporanea della morale»¹.

Diverse fasi e diverse prospettive hanno, dunque, caratterizzato lo studio sociologico del fenomeno morale. C'è chi ha invocato la necessità di un'assoluta neutralità del ricercatore nei confronti delle norme morali che diventavano oggetto di studio sociologico, in nome della "scientificità" della disciplina, ovvero della rigida distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore. C'è chi, invece, ha ritenuto lecito assumere una posizione persino critica, negativa, nei confronti della morale, nell'ambito di una sociologia concepita come impegno politico. Infine, c'è chi ha rivendicato la possibilità di assumere un atteggiamento favorevole e rispettoso verso la morale, considerata nella sua stessa essenza come un dato storico e costante, ma fattivamente operante nella determinazione dei comportamenti individuali e sociali osservabili.

Nonostante queste differenze, in parte riconducibili ai diversi contesti storici e culturali che hanno fatto da cornice agli studi, le ricerche sociologiche sulla morale si sono sviluppate con un certo grado di indipendenza, tanto che è venuto gradualmente formandosi un lessico comune ai cultori della subdisciplina.

In particolare, le ricerche sociologiche sulla questione morale hanno avuto grande impulso in Polonia, ove non pochi sociologi hanno profuso un impegno forte, serio e appassionato alla crescita di quest'area del sapere. Perciò non stupisce

1 L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, TEA, Torino 1993, p. 426.

che un tentativo rigoroso di definire l'apparato concettuale e teorico della sociologia della morale sia stato concepito proprio in Polonia, attraverso una poderosa opera di quasi mille pagine curata da Janusz Mariański. Ci riferiamo al dizionario enciclopedico *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*².

Una riflessione critica su ciò che è stato prodotto da tanti esperti e professionisti esige non solo attenzione e precisione, ma presuppone anche la nozione di *immaginazione sociologica* elaborata alla fine degli anni cinquanta del secolo scorso da Charles Wright Mills.

Già a partire dal titolo, l'opera esprime l'obiettivo di produrre una sintesi e un'analisi dei problemi morali e assiologici, prendendo in considerazione fondamentali, teorie, ricerche e prospettive della ricerca sociologica. Il *Leksykon* è un'opera ambiziosa e degna di lode, sotto diversi profili. Per comprenderne il valore, basterebbe accennare al fatto che il dizionario contiene circa mille voci e, in ogni singola voce, viene presentata non solo l'analisi dello specifico aspetto della morale simboleggiato dal termine, ma si trovano anche riferimenti ad altri possibili approfondimenti, di diverso orientamento, sullo stesso argomento.

Oltre alla descrizione e all'analisi dei singoli aspetti della morale – con un costante riferimento al contesto sociale – nel *Leksykon* sono presenti anche le biografie intellettuali degli studiosi che si sono dedicati alla ricerca in questo campo di studi. Si tratta, per lo più, di sociologi della morale e dei valori, sia polacchi che di altra nazionalità, dell'era contemporanea e di tempi passati, con una predilezione per i classici della materia.

Gli autori del libro hanno prodotto le proprie ricerche unendo il rigoroso rispetto delle regole metodologiche ed ermeneutiche a una certa creatività intellettuale che ha permesso la realizzazione di un'opera complessivamente originale³.

Roberto Cipriani, sociologo italiano contemporaneo al quale è stata dedicata una voce biografica nel dizionario, alcuni decenni orsono, ha elaborato il concetto della cosiddetta *religione diffusa*. Si tratta di un concetto che può essere plausibilmente applicato, in senso analogico, per chiarire anche il fenomeno della morale sociale.

L'autore lo descrive in queste parole: «[...] rimane salda e costante quella sorta di involucro-contenitore, di guaina connettiva e tendenzialmente solidaristica, rappresentata dalla cosiddetta religione diffusa, tipica di ambiti sociali in cui una specifica confessione-credenza ha investito molto del suo capitale a livello di forze militanti, istituti formativi, canali di informazione, attività simbolico-rituali»⁴. La

2 J. Mariański, *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy* [Lessico di sociologia della morale. Fondamenti – teorie – ricerche – prospettive], Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2015.

3 Ivi, p. 14.

4 R. Cipriani, *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Borla, Roma 1988, p. 11.

morale – pare che questo sia il filo rosso che tendenzialmente unisce gli autori del libro – rimane salda e costante sia nell'interiorità personale di ogni agente e attore della vita sociale che nella società come tale. Grazie questa sorta di involucro-contenitore, la storia della società e le biografie degli individui si riproducono costantemente. Ma c'è dell'altro. Sembra che questo fenomeno garantisca anche l'andamento orientativo e normativo in rapporto a un fine emergente durante processo e nella sua fase conclusiva. In tale prospettiva, si può riconoscere sempre una nuova dimensione normativa che orienta e stabilizza la situazione in cui si trovano ad agire individui e gruppi. La situazione prevalente non è, dunque, quella del caos assiologico-normativo, o della anomia sociale.

Il contenuto del *Leksykon* è molto ricco e vario. Come precisa lo stesso Mariński, curatore del progetto, il materiale sociologico incluso nel volume può essere riconosciuto come composto da diversi gruppi di argomenti, anche se la partizione concettuale non è stata strutturata rigorosamente. Il lettore del libro troverà voci dedicate alle questioni metodologiche che girano intorno alle ricerche sul fenomeno della morale sociale. Accanto a queste, troverà descrizioni e definizioni degli elementi che compongono il fenomeno morale, come ad esempio: valori, norme, relazioni, ideali.

Le stesse regole ermeneutiche applicabili all'interpretazione della morale sociale sono strettamente correlate agli strumenti concettuali elaborati dagli autori. Tra questi si possono elencare i seguenti: assolutismo morale, dignità umana, relativismo e permissivismo etico, indifferentismo, deviazioni morali, ethos, anomia, fiducia, ecc.

L'impressione che emerge dalla lettura del materiale raccolto nel libro è che esso si propone non solo come punto di riferimento per chi intende svolgere ricerche nel campo della sociologia della morale in quanto tale, ma anche per chi cerca un sapere capace di offrire orientamenti assio-normativi, o almeno diagnosi ed analisi del fenomeno morale capaci di reggere il confronto con il paradigma valutativo.

L'interpretazione della morale, ossia dei valori presenti e non presenti nella vita sociale, non di rado si risolve in conclusioni che sembrano banalizzare il problema, sia dal punto di vista teorico che pratico. Alcuni si fermano a una posizione riassumibile in questa formula: «La morale è una questione che riguarda la vita individuale, e come tale non è oggetto della ricerca scientifica». Altri sposano una prospettiva diversa, riassumibile nella seguente formula: «Bisogna vivere moralmente, il resto non ha importanza». Un noto sociologo italiano, Franco Ferrarotti, in modo critico e piuttosto ironico riassume la situazione del rapporto tra sociologia e morale con queste parole: «Alcuni miei colleghi pensano che questa società sia liquida, ma allora per risolvere la questione sociale basterebbe organizzare corsi di nuoto»⁵.

5 F. Ferrarotti, *Scienza e coscienza. Verità personali e pratiche pubbliche*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2014, p. 55.

La proposta di Mariański, e degli autori che hanno collaborato alla creazione del *Leksykon*, è invece costruita sulla piena comprensione dell'importanza e delle implicazioni sociali del problema morale. Chiunque si cimenti nella lettura di questo volume può riconoscere che affrontare la questione della morale e dei valori nella prospettiva ermeneutica della sociologia rappresenta un compito arduo, che richiede un lungo e intenso lavoro. Chi scrive ritiene che questo lavoro meriti di essere riconosciuto nella sua utilità e pregnanza e trovi applicazione non solo nell'ambito delle istituzioni scientifiche e accademiche, ma anche negli ambienti culturali della società più ampia. Esso può, infatti, arricchire il vocabolario e l'apparato concettuale anche del pubblico mediamente colto, consentendo di vedere in una luce diversa il legame tra teoria e prassi che caratterizza le questioni morali e sociali.

BIBLIOGRAFIA

- Cipriani R., *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Borla, Roma 1988.
Ferrarotti F., *Scienza e coscienza. Verità personali e pratiche pubbliche*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2014.
Gallino L., *Dizionario di sociologia*, TEA, Torino 1993.
Mariański J., *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy* [*Lessico di sociologia della morale. Fondamenti – teorie – ricerche – prospettive*], Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2015.

AUTHORS

Riccardo Campa, sociologist; professor at the Jagiellonian University in Krakow. His research focuses mainly on science and technology studies, social theory, philosophy and the sociology of science, bioethics, futurism, and the history of ideas.

Caroline Kowalewicz, currently a French and German teacher at the University of San Juan del Río, Mexico, has an academic background in Political Science. Her research focuses on lobbying as well as nationalism.

Michel Henri Kowalewicz, historian of ideas and philosophy; professor at Jagiellonian University in Krakow, founder and head of the “History of Ideas Research Centre”. His research focuses on different models of Enlightenment and circulation of ideas and texts in Eighteenth-century Europe.

Luciano Pellicani, political scientist; professor of political sociology at the Libera Università Internazionale degli Studi Sociali (LUISS), director of the Scuola Superiore de Giornalismo di Roma; director of “Mondo Operaio”. His research focuses on sociology, revolution, and totalitarianism.

Paweł Prüfer, sociologist; professor at Państwowa Szkoła Wyższa Zawodowa w Gorzowie Wielkopolskim im. Jakuba z Paradyża; his research focuses on social sciences, especially the Catholic, theories of sociology – both classical and contemporary ones, morality, sociology of education, as well as city and country.

Dawid Kamil Wieczorek, PhD candidate at the Jagiellonian University in Krakow. His research focuses mostly on the history of ideas, education, social norms and deviance.